

۴۲۳

فلسفہ تاریخ ابن خلدون

اثر
محسن محمدی

ترجمہ
مجید مسعودی

۳۳۲۰



بکاء ترجمہ و نشر کاتب



عبدالرحمن بن محمد بن خلدون
حضرمی فیلسوف و مورخ بزرگ
اسلامی در سال ۷۳۲ هجری در تونس
متولد شد. ادبیات و علوم عصر
خویش را نزد پدرش و دیگر
دانشمندان زمان خویش فراگرفت
و از آغاز جوانی بی آنکه دست از
دامن دانش و پای از محضر
دانشمندان بکشد، بکارهای سیاسی
و دولتی پرداخت و وظایف
طغرانویسی و کاتبی و حاجبی
سفارت و وزارت را در دولتهای
مختلف افریقیه و اندلس عهده‌دار
شد و آنگاه که از کار سیاست دوری
جست، در سال ۷۸۴ عازم مصر
گردید و از طرف سلطان مصر در
سال ۷۸۶ بمقام قاضی القضاتی
مالکیان نائل آمد و در جامع الازهر
بتدریس پرداخت. در سال ۷۹۶
برای ادای فریضه حج سفری به
حجاز کرد و هنگام اقامت تیمور
لنگ در شام با آن سلطان ملاقات
نمود و مورد عنایت او واقع شد.
مهمترین اثر وی «کتاب العبر»
در هفت مجلد است که مقدمه آن
بزرگترین شاهکار فلسفی و تاریخی
عالم اسلام است و نخستین تصنیف
در علم اجتماع و فلسفه تاریخ
بشمار میرود. ابن خلدون بسال
۸۰۸ در قاهره درگذشت.

0164

S.No: 6009

15320

Ph
3

$$\sqrt{51}$$
A blank ledger page with four columns and multiple rows. The columns are separated by vertical lines, and the rows are separated by horizontal lines. The paper is aged and shows some staining and wear. There are some faint blue markings in the top right section.

انتشارات
بنگاه ترجمه و نشر کتاب

۴۲۳

مجموعه فلسفه و اخلاق

۲



بنگاه ترجمه و نشر کتاب

تاریخ
ب کتابخانه
۷۷۳

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc. No. 226244
Dated 7-3-83

9183

Handwritten signature in blue ink.

از این کتاب پنج هزار نسخه روی کاغذ ۷۰ گرمی بطریق
افست در چاپخانه وزارت ارشاد ملی بطبع رسید
حق طبع مخصوص بنگاه ترجمه و نشر کتاب است

مجموعه فلسفه و اخلاق

فلسفه تاریخ ابن خلدون

تألیف

«محسن مهدی»

ترجمه

مجید مسعودی



بنگاه ترجمه و نشر کتاب

تهران، ۱۳۵۸

$$\begin{array}{r} 40 \\ 5 \overline{) 200} \\ \underline{200} \\ 0 \end{array}$$
[illegible]

بسمه تعالی

در پی انقلاب شکوهمند ما که به یاری حق و با وحدت کلمه ،
بنیادهای طاغوتی را در هم شکست و ملت مبارز ایران با رهبریهای
خردمندانه زعیم عالیقدر بسوی آزادی و تحقق بخشیدن به آرمانهای
ملی و اسلامی گام برمیدارد ، بنگاه ترجمه و نشر کتاب نیز در نظر
دارد با کوششی خستگی ناپذیر و تلاشی پی گیر در خط مشی این
رسالت ، برگزیدهء مجموعهء کتب و آثار برجستهء فلاسفه و نویسندگان
جهان را که حائز اهمیت می باشد در جهت راه گشائی و رهنمودهای
فکری و اجتماعی و سازندگی فرهنگ عامه و در نتیجه پیشبرد اهداف
عالیهء انقلاب اسلامی ایران منتشر نماید . اینک با توجه به نیاز
جامعه و برای تربیت ذهنی افراد اقدام به تجدید چاپ کتاب
”فلسفهء تاریخ ابن خلدون“ که از رشته کتب فلسفی می باشد نموده است .
امید است که این اثر ارزنده اربابان قلم را مشوق و جوانان را
رهنمون گردد و نیز قبول طالبان و دانش پژوهان افتد تا شاید در
این رهگذر گامی هرچند کوچک در جهت رشد فکری و اجتماعی برداشته
شده باشد .

بنگاه ترجمه و نشر کتاب

$$\sqrt{51} \approx 7.14$$
[illegible]

فهرست مندرجات

صفحه	موضوع
۹	دیباچه
۱۵	سیاسگزاری
۱۷	فصل اول - خصوصیات تاریخی زمان ابن خلدون و شمه‌ای در ترجمهٔ حال او
۱۷	۱ - خصوصیات تاریخی
۳۱	۲ - دوران جوانی و تحصیلات
۴۵	۳ - زندگی سیاسی و علمی ابن خلدون در اسلام باختری
۶۸	۴ - ابن خلدون در مصر
۸۲	فصل دوم - فلسفه و شریعت
۸۲	۱ - تاریخ و حکمت
۹۶	۲ - فلسفه و شریعت
۱۱۱	۳ - فلسفه در جامعهٔ اسلامی
۱۴۶	۴ - فلسفه و سبک ابن خلدون
۱۷۰	فصل سوم - از تاریخ تا علم عمران
۱۷۰	۱ - ایمان، اصالت اخبار و احادیث و اصالت عقل در تاریخ نگاری اسلامی
۱۸۹	۲ - بحث جدلی یا دیالکتیک ابن خلدون در بارهٔ تاریخ
۲۰۶	۳ - لزوم علم فرهنگ یا عمران : بحث مقدماتی در بارهٔ اصول آن
۲۲۳	فصل چهارم - علم فرهنگ یا عمران : موضوع و مسائل آن
۲۲۳	۱ - طبیعت آدمی و طبیعت فرهنگ یا عمران
۲۴۲	۲ - پیدایش عمران بشری

۲۴۹	۳ - عمران بدوی و عمران حضری
۲۶۰	۴ - دولت
۲۶۶	۵ - شهر
۲۷۴	۶ - زندگی اقتصادی
۲۸۰	۷ - دانشها
۲۸۶	فصل پنجم - علم عمران : اصول و شیوه آن
۲۸۶	۱ - اصول علم عمران بنابر تعریف هدف آن
۲۹۴	۲ - دولت و فرهنگ : علل صوری و مادی
۳۱۹	۳ - عصبیت : علت فاعلی
۳۳۸	خیر همگان : علت غایی
۳۵۷	خلاصه و نتیجه
۳۷۲	کتابنامه
۳۷۶	۱ - آثار ابن خلدون
۳۷۸	۲ - دیگر مأخذ عربی قدیم
۳۹۸	۳ - نشریات ، دایرة المعارفها و دیگر مراجع

دیباچه

«از شگفتیهای سرنوشت اینکه تازمانی متمادی تاریخ خوارترین نوع دانش بشمار می رفت و حال آنکه فلسفه بلندپایه ترین رشته دانش محسوب می شد، و اکنون تاریخ نه تنها بر فلسفه برتری دارد بلکه بر آن خط بطلان می کشد.»

بندتو کروچه^۱ Benedetto Croce

۱ - عواقب و اثرات طغیان اندیشه نوین غرب بر ضد فلسفه قدیم در هیچ رشته ای به اندازه تاریخ، پر دامنه نبوده است. دعوای بین قدماء و نقادان متأخر آنها را به افراطی ترین صورت آن می توان بدینسان خلاصه کرد: «از نظر قدماء: دانش تاریخی محال است»^۲ و حال آنکه از دیدگاه نقادان متأخر، همه دانشهای تاریخی است. از نظر قدماء تاریخ یعنی توصیف و تشریح رویدادهای واقعی که هم به عنوان سرمشق برای مردان عمل، سودمند است و هم به عنوان مطلب برای علوم عملی و نظری. از آنجایی که غرض از فلسفه یا علم اثبات نتایج توضیحی و ضروری است که مدعی اعتبار عام و جهانی هستند، تاریخ، در منتهای مراتب، خوارترین علوم است زیرا استنتاجات آن لزوماً با رویدادهای خاصی ارتباط دارد. از نظر نقادان

۱ - نقل از کتاب History as the Story of Liberty «تاریخ به عنوان سرگذشت آزادی» ترجمه سیلويا اسپریگ Sylvia Sprigge (ناشر George Allen and Unwin ۱۹۴۱) صفحه ۳۵.

۲ - آر. جی. کالینگوود R. G. Coilingwood در کتاب «مفهوم تاریخ» The Idea of History (چاپ آکسفورد ۱۹۴۶) صفحه ۶.

متأخر آراء پیشینیان، فلسفه بتمام معنی همانا فلسفه تاریخ، یا «فلسفه جامع و کاملی است که از يك دیدگاه تاریخی متصور شده باشد»^۱. نقادان متأخر فلسفه قدیم مدعی هستند که نه تنها تمام واقعیات تاریخی هستند بلکه همه حقایق نیز تاریخی هستند.

بدینسان بحث میان متقدمین و متأخرین ظاهراً بحث ژرفتری را به میان می آورد و آن ماهیت دانش علمی و ماهیت وجود است. قدماء مدعی هستند که در پس واقعیات تاریخی و تجربی، جوهرها، طبیعتها و علت‌هایی نهفته‌اند که تصورات و داوریهای ذهن باید با آنها منطبق باشد. این جوهرها، طبیعتها و علتها ذاتاً و منطقیاً مقدم بر واقعیات بی ثبات تاریخ و تجربه قرار دارند و لوازش که به ترتیبی که شناخته شده‌اند مؤخر بر اینها هستند: زیرا اینها اصولی هستند که شالوده آنها را می‌ریزند و آنها را قابل فهم می‌گردانند. متأخران، بحث خود را با انکار وجود جوهرها، طبیعتها و علت‌های عینی آغاز می‌کنند. بدین قرار افق حقیقت به واقعیات تاریخی و تجربی محدود می‌گردد. علم و فلسفه تا آنجا که از حدود واقعیات تاریخی و تجربی گام فراتر می‌نهند صرفاً منظومه‌های ذهنی هستند که هیچگونه قرینه عینی ندارند.

در نظر کسانی که عصیان متأخران را بر ضد متقدمان صرفاً يك رویداد گذشته نمی‌دانند که به سود یکی از طرفین فیصله یافته باشد، بلکه آن را يك واقعیت اضطراب انگیز موجود می‌شمارند که عمیق‌ترین و خطرناک‌ترین مسائل مربوط به زندگی و اندیشه آدمی را به میان می‌آورد و باید از روی تواضع و آگاهی در آن تحقیق کرد، از جمله مسائلی که مستلزم توجه جدی است اینست که: قدماء درباره امکان علم تاریخ چه می‌اندیشیدند و خصیصه صحیح چنین علمی اگر بر طبق تصور

کلی آنها در باره ماهیت علم یا فلسفه تکوین می یافت از چه قرار می بود ؟ و یا می توانیم این سؤال را بر حسب تاریخ فلسفه به این صورت مطرح کنیم که : آیا راست است که هرگز کسی در صدد تدوین چنین علمی پر نیامده و از اینرو ما هیچگونه دلیل مستندی در دست نداریم که بر اساس آن به سؤال پیشین پاسخ گوئیم ؟

اینکه ابن خلدون (که شاگرد مسلمان مکتب قداماء و پیروان مسلمانان به ویژه ابن رشد بود) نه تنها بر آن شد که مسئله تاریخ را بررسی کند بلکه همچنین علم تاریخ ، یا علم فرهنگ را که خود به دلائل مهمی آن را « علم العمران » نامید ابداع کرد باید در نظر ما بیش از امری عتیق اهمیت داشته باشد .

ابن خلدون دریافت که تاریخ بیش از فلسفه سیاسی ، با عمل رابطه دارد ، زیرا وضع واقعی بشر و جامعه را مطالعه می کند . او دریافت که قداماء علم مستقل و جداگانه ای را به تاریخ اختصاص نداده اند ، و به فکر افتاد که این نقیصه باید رفع شود . اما ابن خلدون معتقد نبود که لازمه بنیاد نهادن چنین علمی این باشد که در اصول ثابت و مسلم تحقیق علمی تغییرات عمده ای داده شود یا در اعتبار قانونی موازینی که فلسفه سیاسی وضع کرده چون و چرا شود . برعکس ، او پی برد که علم جدید راتنها با اذعان به اعتبار قانونی همان اصول و موازینی می توان بنیاد نهاد که قداماء وضع کرده بودند . این نکته از اینجا به خوبی آشکار می گردد که ابن خلدون در بنیاد گذاری علم نوین تاریخ ، عین همان اصول را به کار بست . وانگهی او آگاه بود که علم مورد نظرش نمی تواند اشرف علوم باشد ، زیرا برای تشریح رویدادهای تاریخی ، این علم باید به آن رویدادها نزدیک باشد و در نتیجه به سهم ناچیزی از کاملیت و جامعیت نظری اکتفاء کند .

۲- غرض از نگارش کتاب حاضر اینست که شالوده و مبانی فلسفی علم فرهنگ

جدید ابن خلدون به نام علم عمران^۱ امعان نظر کنیم، و نشان دهیم که برای پی بردن به سهمی که او در بررسی جنبه‌های گوناگون جامعه بشری اداء کرده لازم است برخورد کلی و همه‌جانبه او را نسبت به مطالعه انسان و جامعه که مبتنی بر اصول فلسفی است درک کرد، و تشریح کنیم که ماهیت دقیق این اصول و طرز به کار بستن آنها در مورد تاریخ از چه قرار است. این کار را نمی‌توانیم از راه تلخیص و تفسیر استنتاجات ابن خلدون انجام دهیم، یا از این راه که استنتاجات او را به عنوان محصول پاره‌ای شرایط تاریخی وصف کنیم، یا آنها را نتیجه تمایلی غیرارادی به ایجاد يك علم الاجتماع «اثباتی»^۲، «تاریخی» یا «واقعاً علمی» تعبیر کنیم، یا از این راه که آثار ابن خلدون را به عنوان «پیشگام» عام الاجتماع امروزی مطالعه کنیم، و علاقه او را به امور فلسفی و دینی، بقایای تعصبات و جزمیت قرون وسطایی بپنداریم که يك متفکر مسلمان در قرن چهاردهم نمی‌توانست خود را از چنگار آنها برهاند.

هرچند در نگارش این کتاب در اصل از يك شیوه اصولی امروزی پیروی شده ولی پاره‌ای از جنبه‌های اسلوب قدیم تحشیه فلسفی نیز در آن به کار رفته است. غرض از اسلوب مزبور اینست که به جای آنکه در ضد تشریح معنای سخنان نویسنده به عنوان نتیجه شرایط روانی و اجتماعی او بر آییم، نیت و مقصود او را محرز کنیم، بر طبق این اسلوب، توجه بر متن اثر نویسنده متمرکز می‌گردد و تمامیت آن حفظ می‌شود. تنها هدف این اسلوب اینست که گفته‌های نویسنده و طرز گفتن او را روشن کند بی آنکه این احتمال را منکر شود که يك خواننده ممکن است در باره موضوع مورد بحث، اطلاعی عمیق‌تر از نویسنده کتاب داشته باشد. ولی فرض اساسی آن این است که خواننده هرگز نمی‌تواند بهتر از خود نویسنده بداند که مقصود نویسنده چه بوده است، و درك کامل مقصود نویسنده باید مقدم بر تعبیراتی قرار گیرد که بر پایه

۱- نویسنده واژه عمران را در همه جای کتاب به Cultute ترجمه کرده است و از اینرو ما آن را گاه به فرهنگ ترجمه کرده ایم. م. ۲ - Positive

اصولی غیر از آنچه مورد قبول نویسنده است به عمل می آید.

۳ - این کتاب به پنج فصل منقسم شده که هر يك مجموعه افکار ابن خلدون را از دیدگاه متفاوتی مورد بررسی قرار می دهد. چون به عقیده ابن خلدون غرض از مطالعه تاریخ، دوراندیشی در عمل است، اندیشه های او را در باره تاریخ، نمی توان مجزی از شرایط زمان او، مجزی از احتمالات و شقوق گوناگونی که در آن شرایط برای عمل وجود داشت و مجزی از اهمیت نتایج اندیشه های او راجع به تاریخ، در راهی که او از بین این شقوق انتخاب کرده مورد مطالعه قرار داد. این هدف فصل اول این کتاب است که روابط متقابل میان تجربه ها، اندیشه ها و تصمیم های او را نمودار می سازد. در این فصل نشان داده خواهد شد که زندگی عملی و افکار علمی ابن خلدون را هنگامی می توان کاملتر درك کرد که آنها را باهم مطالعه کنیم.

ولی شناخت نتایج واقعی اندیشه های ابن خلدون در باره تاریخ با درك کامل اهمیت نظری آنها فرق دارد. فقره اخیر مستلزم درك اصول و شیوه کامل استدلالی است که از طریق آن ابن خلدون به این نتایج رسیده است. آشنایی صحیح با این اصول و آن شیوه استدلال، نظر فلسفی ابن خلدون را نسبت به ماهیت و مبانی دانش علمی و نظام اجتماعی و یا عقیده او را در باره ماهیت و مبانی فلسفه نظری و عملی تعیین می کند. این هدف فصل دوم کتاب است که نخست مقصود فلسفی ابن خلدون را از نوشتن اثر عمده خود در باره تاریخ به نام «کتاب العبر» نشان می دهد، و می کوشد تا نظر او را در باره مکاتب گوناگونی که پاسخ های مختلفی برای مسائل اساسی فلسفه طرح کرده اند تجزیه و تحلیل کند، و عقیده او را در باره ماهیت فلسفه و ارتباط آن با قوانین شرعی و آسمانی بررسی کند، و نظر او را در زمینه نقش اجتماعی فلسفه و فیلسوف در جامعه اسلامی تشریح کند.

پس از آنکه به این پرسش های اساسی پاسخ داده شد، آنوقت می توان مسئله

خاص رابطه فلسفه ابن خلدون در باره تاریخ یا علم جدید فرهنگ او به نام «علم العمران» را با سایر علوم عملی به ویژه با علم نوین تاریخ مطرح کرد. در فصل سوم کتاب پس از تشریح گرایشهای عمده در تاریخ نگاری اسلامی خواهیم کوشید تا از راه تجزیه و تحلیل اسلوب و مقصود فصول مقدماتی کتاب العبر، به این پرسش پاسخ گوییم. خود ابن خلدون آثار مورخان بزرگ اسلامی را مورد مطالعه قرار می دهد و لزوم علم جدید فرهنگ به نام علم العمران را ثابت می کند و آن را از علوم عملی دیگر متمایز می سازد.

به دنباله آن در فصل چهارم موضوع این علم جدید و مسائل مربوط به آن مطرح می شود تا ساختمان کلی علم مزبور و رابطه بین اجزای آن نمودار شود و زمینه برای بررسی مبانی و اسلوب آن در فصل پنجم آماده گردد. در فصل پنجم کوشش می شود تا ماهیت و علل فرهنگ (عمران) از نظر ابن خلدون تجزیه و تشریح گردد: این فصل با بررسی مجدد رابطه بین علم فرهنگ و تاریخ آغاز می شود تا اصول علم فرهنگ نسبت به هدف فوری آن به عنوان وسیله سودمندی برای تحقیقات تاریخی روشن تر تعریف شود. سپس می پردازیم به بررسی عقیده ابن خلدون در باره چهار اصل یا علتی^۱ که ماهیت فرهنگ یا عمران را تشکیل می دهند، یعنی اجزای گوناگونی مانند فعالیت اقتصادی و بنیادهای مدنی که ماده آن هستند، دولت که صورت آنست، و تعصب قومی (خود ابن خلدون کلمه «العصبية» را برای آن به کار می برد) که علت فاعلی آن را تشکیل می دهد، و خیر عموم که غایت آن می باشد.

۱ یعنی علل مادی و صوری و فاعلی و غایی م . م .

سیاسگزاری

برای من مایه بسی خوشوقتی و سعادت است که در اینجا از محیط جدی و دلپسندی که توسط کمیته افکار اجتماعی دانشگاه شیکاگو (که این کتاب به سرپرستی آن آغاز و پایان یافت) فراهم گردید سیاسگزاری کنم، به ویژه به پروفیسور جان یو. نف John U. Nef رئیس آن کمیته به پاس علاقه و تشویق ایشان، و به پروفیسور اتوفن سیمسن Otto Von Simson که تمامی نسخه دستنویس این کتاب را خواند و پیشنهادهای ارزنده ای کرد، و به پروفیسور آیوز آر. سیمسن Ives. R. Simson که فصل پنجم را مطالعه و پاره ای اصلاحات پیشنهاد کرد، دین خاصی دارم.

آنان که با وضع کنونی تحقیق در فلسفه اسلامی آشنایی دارند، بی شبهه می دانند که من تا چه اندازه به پروفیسور لئو اشتراوس Leo Straus استاد کرسی علوم سیاسی مرهونم. پروفیسور اشتراوس پیشرفت این تحقیق را با علاقه دنبال کرد و وقت خود را برای گفتگو در باره مسائل بیشماری که در جریان پژوهشهای من پیش می آمد بیدریغ صرف کرد و اصلاحاتی در متن کتاب پیشنهاد نمود.

و بالاخره این اثر تحقیقی بیش از همه مرهون پروفیسور نایبا آبت Nabia Abbott، استاد مؤسسه مطالعات شرقی است. ازیاری بردبارانه، راهنماییهای ارزنده و انتقادهای سودمند مشارالیه در تمام مراحل تحقیق خود از صمیم قلب سیاسگزارم.

نقایص بیشمار این کتاب البته از آن خود من است.

$$\begin{array}{r} 60 \\ 111 \\ \hline 51 \end{array}$$
[illegible]

فصل اول

خصوصیات تاریخی زمان ابن خلدون و شمه‌ای در ترجمه حال او

۱

خصوصیات تاریخی

۱ - دوران زندگی ابن خلدون دو نسلث آخر قرن چهاردهم (هشتم هجری) و قسمت اعظم دهه اول قرن پانزدهم (نهم هجری) را فرا می‌گیرد. ابن خلدون در حیات سیاسی افریقای شمال غربی و تا حد کمتری در حیات سیاسی اسپانیای مسلمان و مصر فعالانه شرکت داشت. با تاریخ معاصر این سرزمینها بخوبی آشنا بود، از حوادث مهمی که در سرزمینهای دیگر اسلامی در خاورمیانه و دور روی می‌داد، از مقاومت مذبوحانه و درعین حال مداوم بیزانس در برابر ترکان عثمانی، و از «رنسانس» اروپای غربی آگاهی داشت.

این حوادث چه آنهایی که او به چشم خود دیده و چه آنهایی که از ادبیات تاریخی معاصر، و از گزارشهای سفیران، سیاحان و زائران استنباط کرده بود اثر ژرف و پایداری در ذهن او بجا گذاشت. ابن خلدون اهمیت این حوادث را در آهنگ سریع جنبش و در تحول عمیقی می‌دید که این حوادث را به وجود می‌آورد. برخلاف جنبشها و تحولات چهار قرن پیش از آن، که ساخت اصلی جامعه اسلامی را دست‌نخورده به جا گذاشته بود، حوادثی که به دنباله طاعون و اواسط قرن چهاردهم / هشتم

روی داد شرایط کاملاً نوینی به وجود آورد^۱. لازم بود که این شرایط برای استفاده مورخان آینده ثبت شوند، و به منظور درك اینکه چندنگاتی را در باره ماهیت تاریخ آشکار می سازند تحت بررسی در آیند و به عنوان یاور کار عملی خردمندان مورد استفاده قرار گیرند. از این رو شرح مختصری از این حوادث که بیشتر از آثار خود ابن خلدون اقتباس شده است برای پی بردن به پیدایش و ماهیت افکار او شاید سودمند افتد^۲.

قلمرو اسلام در قرن چهاردهم میلادی به مراتب از قرن هشتم یعنی در دوران خلافت پر شکوه و عظمت هرون الرشید (که از سال ۷۸۶ تا ۸۰۹ میلادی - فرمانروایی کرد) پهناورتر بود. صلیبیون از سواحل شام رانده شده بودند و تهاجم متقابل موفقیت آمیز مسلمانان در آسیای صغیر، قلمرو بیزانس را به حوزه ناچیزی محدود کرده بود. متصرفات اسلام در اسپانیا و جزایر مدیترانه پیوسته کاهش می یافت، لیکن فتوحات ترکان عثمانی، و گروندگان جدید به دین اسلام در سودان، روسیه، هندوستان، اندونزی و آسیای مرکزی به حدی زیاد بودند که زیانهای که در غرب بر اسلام وارد می شد در برابر آنها ناچیز و حقیر جلوه می کرد^۳.

۱- مق ۵۲-۵۱ (برای توضیح اختصاراتی که در حواشی این کتاب به کار رفته رجوع شود به آخر فهرست مآخذ) در این کتاب هر کجا که تاریخ ذکر شده، اولی میلادی و دومی هجری است.
۲- رجوع شود به کتاب «ابن خلدون - و فلسفه اجتماعی او» : Ibn Khaldoun - sa، «philosophie sociale» اثر ژ. بوتول G. Bouthoul (چاپ پاریس ۱۹۳۰) صفحه ۲ به بعد مخصوصاً ۱۴ و ۱۶. در این کتاب نویسنده سعی کرده است تا افکار ابن خلدون را به عنوان محصول تاریخ معاصر افریقای شمالی تشریح کند.

۳- کع، ج ۳، صفحات ۲۱۸ - ۲۱۷ و ج ۵، در همه جا. دو کتاب بسیار مفید به زبان انگلیسی که در این باره به طور جامع بحث می کنند عبارتند از:

History of the Arabs اثر: P. K. Hitti (چاپ پنجم نیویورک ۱۹۵۱) و History of the Islamic Peoples اثر: C. Brockelmann ترجمه M. Perlmann, J. Carmichael (نیویورک ۱۹۴۷)

ولیکن از نظر داخلی اوضاع کمتر ثابت و یکدست و درخورستایش بود. قرن‌ها بود که کشورگشایان از هر سو یکی پس از دیگری جراحات ژرف و پی‌درپی بر آن پیکر عظیم وارد کرده بودند. ترکان سلجوقی، صلیبیون مسیحی، اعراب بادیه‌نشین بربر و بنی‌هلال و بالاخره مغولان، وظیفه ویران کردن و ساختن و چپاول را بر عهده گرفتند. اینها عوامل داخلی تجزیه را تشدید و تسریع کردند. شهرهای بزرگ بدویرانی افتادند. قنات‌ها خراب شدند و در نتیجه کشاورزی روبه انحطاط گذاشت. از هم‌گسیختگی شیراز و دستگاه اداری موجب از کار افتادن وسایل ارتباط، و کاهش داد و ستد محلی و بین‌المللی شد. مالیات‌های کمر شکن که برای جنگ‌های پی‌درپی ضرورت داشت و روش اجاره دادن اراضی به سرداران فتودالی که متعهد به پرداخت پول و تهیه سرباز درازاء آن می‌شدند (و غالباً هم بدهی خود را بسیار کم و بسیار دیر می‌دادند) بر انحطاط و آشفتگی می‌افزود. در بسیاری از نواحی مانند افریقای شمال باختری، کرانه شام، عراق و شمال ایران، شهرنشینان بدینسان در معرض تاخت قبایل صحرانشین، چپاولگران، قحط و غلا و آفات دیگر قرار داشتند. ولیکن جهان اسلام به‌طور یکسان دچار این مصائب نبود. تنوع و نابرابری در شئون گوناگون زندگی فرهنگی از خصائص قرن چهاردهم میلادی بود، و لازم است که هر منطقه‌ای را جداگانه بادقت بیشتری مطالعه کنیم تا به‌کل بهتر پی ببریم.

۲ - مغولها قلمرو شرقی اسلام را از هند تا سواحل فرات تقسیم و بر آن فرمانروایی کردند. هندوستان مسلمان هم از فرمانروایان جاه‌طلب، سنگدل و ستمگر خود و هم از فقدان يك سنت متبع در حیات معنوی، دستگاه اداری یا اخلاقیات عمومی رنج می‌کشید. کوشش خاندان تغلق (۱۴۱۳ - ۱۳۲۰ میلادی) در

۱ - با این وصف درپاره‌ای از سرزمین‌ها مانند مصرف‌فئودالیزم نظامی وسیله‌ای برای اعاده نظم اقتصادی و ثبات نسبی سیاسی بود. رجوع شود به صفحات ۲۳-۲۴ همین فصل.

راه متحد نگاه داشتن هند در قلمرو اقتدار خود هنگامی با ناکامی روبرو شد که بنگاله و هند جنوبی را در سال ۱۳۳۹ از دست داد. اندکی بیش از ده سال بعد، تجزیه هندوستان مسلمان با آهنگ سریعی آغاز گردید. در این قرن ممالک مستقل مسلمان در دهلی، دکن، بنگاله و کشمیر تشکیل شد. اما به علت همین عدم تمرکز، این کشورها نمی توانستند در برابر تاخت و تاز همسایگان نیرومند شمالی خود ایستادگی کنند. مثلاً در سالهای ۹۹ - ۱۳۹۸ میلادی که تیمور لنگ^۱ با سپاهیان جرار خود بر شمال هندوستان حمله کرد، آن مرزوبوم دستخوش هرج و مرج کامل گردید. ماوراءالنهر و شمال ایران که شهرهای آنها در آبادانی و وفور نعمت با بغداد و دمشق رقابت می کردند جزء سرزمینهایی بودند که بیش از همه از تاخت و تاز سلجوقیان و مغولان لطمه دیدند. در نواحی دیگر ایران فقط ایالت دورافتاده فارس در جنوب غربی بود که توانست رونق اقتصادی و فرهنگی خود را تا اندازه ای حفظ کند^۲. عراق نیز از تاخت و تازهای پی در پی، صدمه دیده و موقع خود را به عنوان مرکز خلافت از دست داده بود، ولی در این دوران توانست رونق گذشته خود را تا حدی بازیابد. اکثر شهرهای آن مانند شمال ایران اکنون ویران شده بودند، و آنهایی که مانند بغداد هنوز رمقی داشتند پیوسته در معرض خطر تصرف از خارج، و همچنین دستخوش خطر شورشهای گاه بگاه توده تهیدست و بیکاری که همواره آماده بودند تا هر چه را که استیلاگران پشت سر گذاشته بودند چپاول کنند^۳.

۱ - مق، ج ۵، ص ۵۱۶ - ۵۱۵ و ۳۶۵ و ۳۸۲. رجوع شود به تاریخ هند Cambridge History of India (چاپ کمبریج ۱۹۲۸) ج ۳، ص ۱۲۷ به بعد؛ ۱۹۸ به بعد.

۲ - مق، ج ۲، ص ۳۸۰، ج ۳، ص ۹۲ - ۹۳، ۲۷۴، ت، ۳۵۹، ۳۶۴، ۳۸۱
۳ - مق، ج ۲، ص ۱۱۷، ۱۹۲، ۲۶۳، ۳۴۵، ۳۸۰، کج، ج ۴، ص ۴۷۳، ۴۹۰

در آناتولی، عثمانیها که ارتش نیرومند و منظمی داشتند که پیوسته از خاور تقویت می‌شد، همچنان نظر به سوی باختر داشتند^۱. آنها تسخیر آسیای صغیر را تقریباً به انجام رسانده بودند، و علاوه بر آن، بالکان را فتح کردند و در آنجا مستقر گردیدند. در بیزانس، که حالت دفاعی داشت و قرن‌ها فاقد يك ناوگان مؤثر بود، نفاق داخلی و سیل مهاجران از همه سونیز مزید بر ضعف شده بود. مرزهای آن اکنون از دیوارهای قسطنطنیه چندان فراتر نمی‌رفت.

کشمکش بین عثمانیها و بیزانس برآستی برای مصر نعمتی بود. مصر از آفت وحشتزای مغولان که در خاور تا نزدیکی دمشق رسیده بودند، و همچنین از نفوذ مخرب قبائل بدوی عرب و بربر که در باختر با آن‌هم مرز بودند در امان ماند. حکومت مماليك ترك بر مصر (۱۵۱۷ - ۱۲۵۰) که فرمانروایی خود را با پاك كردن قلمرو خود از بقایای صلیبیون و ایستادگی پیروزمندانه در برابر ایلغاربان مغول آغاز کردند. بنیادهای فرهنگی و سیاسی اسلاف خود را به میراث بردند که یکی از آنها يك دستگاه اداری بی‌اندازه کارآمد بود. يك عده از فرمانروایان دوراندیش و بغایت لایق یکی پس از دیگری این بنیادها را در سراسر قرن سیزدهم و چهاردهم^۲ اول قرن چهاردهم حفظ کردند^۳. در زمان سلطنت آخرین آنها، ناصر (متوفی به سال ۱۳۴۱ میلادی) مصر در زیر فرمانروایی مماليك ترك به اوج کمال اقتصادی و فرهنگی خود رسید، با این وصف زیاده‌رویهای او تا حدی مسبب چهل سال هرج و مرجی بود که پس از فرمانروایی او به وجود آمد و موجب انقراض خاندان او گردید. در

→ ج ۵، ص ۲۸، ۴۶، ۵۴، ۶۳، ۶۸، ۵۵۱ رجوع شود به: «تاریخ العراق بین الاشغالین» تألیف عباس عزای (بنداد ۱۹۳۵) صفحه ۳۸۷ به بعد.

۱- کع، ج ۵، ص ۶۳، ۵۶۱، نیز رجوع کنید به: Cambridge Medieval History

ج ۴، ص ۶۵۳ به بعد.

۲- مق، ج ۱، ص ۲۹۷ - کع، ج ۵، ص ۳۸۱ - ت، ص ۳۱۵.

آن دوران هرج و مرج، مشقات اقتصادی و جنگ خانگی حکمفرما شد. سپس در سال ۱۳۸۲ يك خاندان مملوك ديگر روی کار آمد (۱۵۱۷ - ۱۳۸۲ میلادی) و توانست نظم را اعاده دهد، و تا اندازه‌ای، رونق اقتصادی و فرهنگی کشور تابیش از يك قرن بعد احیاء گردید.

در دوران فرمانروایی مماليك، به استثنای زمانهای کوتاهی بی نظمی و دسیسه-چینی، مصر شاید کامروا ترین و متمدن ترین کشور در سراسر جهان اسلام بود، و با لاقلا این نظر ابن خلدون و هموطنان او در افریقای شمال باختری بود. مصر بر شامات غربی (از جمله فلسطین و اماکن مقدسه آن) و ایالت حجاز و شهرهای مقدس «مکه» و «مدینه» فرمانروایی می کرد. بر سر نوشت یمن تاحدی حاکم بود، امرای شامات غربی برای حمایت به مصر روی می آوردند، و فرمانروایان پریشان بغداد از آن یاری می خواستند. در رشته اقتصاد، مصر انحصار واقعی پرسودترین شاهراه بازرگانی آن زمان، یعنی شاهراه هندوستان، را در دست داشت. با در دست داشتن انحصار این شاهراه، مصر توانست مخارج دستگاه اداری، ارتش، و يك طبقه حاکمه خوشگذران و ضمناً افراطکار را تأمین کند، طبقه حاکمه‌ای که ذوق و علاقش به ساختن مساجد، مدارس و بیمارستان موجب فعالیت اقتصادی شدید داخلی گردید. به سرپرستی يك طبقه اشرافی با ذوق و گشاده دست، صنایع و علوم اعم از دینی و دنیوی، روبه پیشرفت گذاشت. مصر مرکز هنری و معنوی اسلام شد. با مقایسه با اوضاع هرج و مرجی که در آن هنگام در سرزمینهای دیگر اسلامی حکمفرما بود، کامروایی مصر چشم بازرگانان، سیاحان و زائرانی را که از آن می گذشتند خیر می کرد، و اینان رونق و فریبندگی مصر را در دورترین نقاط

۱ - ت، ص ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹۶، ۱۳، ۳۱۲ مقایسه شود بامق،

ج ۲، ۸۴ - ۳۸۰، ج ۳، ص ۲۷۴، ۸۳، ۲۸۲.

روایت می کردند . هنگامی که ابن خلدون از یکی از دوستانش که تازه از زیارت بازگشته بود در باره قاهره پرسید ، پاسخ شنید : « کسی که آن را ندیده ، عظمت اسلام را نشناخته است » .

۳ - سرزمینهایی که از طرابلس تا غرناطه را فرامی گرفتند (و عربها نام کلی «مغرب» را به آن می دادند)^۱ از ثبات نسبی و کامروایی مترسبهم ناچیزی داشتند . از اواسط قرن ششم هجری - یازدهم میلادی افریقای شمالی در اثر ترقی و توسعه دو خاندان بربر، یعنی مرابطین و موحدین، از قید تسلط اعراب رهایی یافته بود^۲ . لیکن هنوز رهایی از اعراب آغاز نشده بود که آن خطه از هجوم بنی هلال لطمات شدیدی دید، و این موج تازه ای از اعراب بدوی بود که به دست خلفای فاطمی مصر جاری شده بود . بنی هلال با همدستی بربرهای بدوی، کشاورزی و صنایع کشاورزی را که این سرزمین به ویژه تونس و طرابلس غرب از دوران رومیان به آن شهرت داشتند نابود کردند^۳ . در اواسط قرن سیزدهم، قدرت خاندان دوم بربر تضعیف شد، و افریقای شمالی تا پایان قرن سیزدهم و سراسر قرن چهاردهم به سه کشور رقیب تقسیم شد : بنی مرین در مراکش ، بنی زیان در الجزایر غربی ، و بنی حفص در الجزایر شرقی و تونس و طرابلس غرب^۴ فرمانروایی می کردند . این سه خاندان حاکمه از درون ضعیف بودند . انشعابات مختلف هر خاندان ، و همچنین بنی اعمام

۱- ت ، ص ۲۴۸ ، ۲۴۷ .

۲- کد ، ج ۱ ، ص ۱۲۵ - ۱۲۳ .

۳- کد ، ج ۱ ، ص ۳۰۳ به بعد ، ج ۲ ، ص ۹ به بعد .

۴- کد ج ۱ ص ۱۶ «اعراب در بلاد بربر از قرن یازده تا چهارده» اثر ژ. مارسه (چاپ کنستانتین - پاریس ۱۹۱۳) ص ۶۴ - ۶۲ و ۷۲ - ۷۰ .

۵- طرابلس شرق یاسرنائیک، اسمآزیرتسلط ممالیک باقی بماند و حال آنکه رسماً در دست اعراب بدوی بود که به همدستی بدویان جنوب الجزایر موفق بقطع شاهراه بازرگانی از راه خشکی با شرق شدند .

و برادران در داخل هر انشعاب، با هم می‌جنگیدند تا یکدیگر را براندازند. این خاندانها، هر رمق و نیرویی که برایشان باقی مانده بود صرف جنگ و ستیز با یکدیگر می‌کردند. در نتیجه در برابر تاخت و تازهای مهلك قبائل بدوی ناتوان ماندند، و این قبائل آنها را از داخله سرزمینشان بیرون راندند و قلمرو فرمانروایی آنها را به نوار ساحلی باریکی محدود کردند که پیوسته دستخوش تهدید بدویان و همچنین کشتیهای کشورهای دریانورد مسیحی از سوی شمال بود.

قلمرو فرمانروایی بنی حفص در تونس والجزایر خاوری در نیمه دوم قرن سیزدهم و دهه اول قرن چهاردهم، تا اندازه‌ای از کامروایی برخوردار بود و دلیل عمده‌اش هم موقع جغرافیایی ممتاز تونس پایتخت آن بود که مهمترین بندر در کرانه افریقای شمالی در باختر اسکندریه به شمار می‌رفت. در زمان فرمانروایی بنی حفص، تونس به داشتن کاخها، مساجد، مدارس و گرمابه‌های همگانی نوسازو مجلل، و شیوه‌های مؤثر آبیاری به خود می‌بالید. در اینجا بود که ابن خلدون چشم به جهان گشود، خانواده‌اش یکی از خانواده‌های بی‌شمار مسلمان اسپانیولی بود که به تونس پناهنده شده و قسمت شمالی آن را به يك باغ اندلسی تبدیل کرده بودند که ذوق مذهب و ظرافت سرشار آن خانواده را منعکس می‌کرد. با آنکه بیماریهای همه‌گیر و تاخت و تازهای بیگانگان تلفات سنگینی در اواسط قرن چهاردهم بر آن وارد آوردند، این شهر همچنان با جنب و جوش و نیروی تکاپوی خود نظر تازه‌وارد

۱- مق، ج ۲، ص ۳۱۱، ج ۳، ص ۲۶۲ - ۲۶۱، کد، ج ۱، ص ۴۴۷. رجوع شود بکتاب: «La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle» در بربرستان خاوری زیر فرمانروایی بنی حفص از اوائل تا پایان قرن پانزدهم. تألیف ر. برونشویگ R. Brunshvig (چاپ پاریس ۴۷ - ۱۹۴۰) ج ۱، ص ۳۳۸ به بعد.

را جلب می‌کرد.^۱ رسته‌ها، بازارها و اسلحه خانه‌های بندری آن از کثرت تجارت دریایی داخلی و خارجی درجوش و خروش بودند، اسکله‌ها و گمرک‌خانه‌های آن از کشتیها، ملوانان، سوداگران و دلالان خارجی که از همه‌جای اروپا و خاورزمین به آنجا می‌آمدند، مملو بود.

با این حال بنی حفص از لحاظ سیاسی و نظامی حالت تدافعی داشتند. آنها نتوانستند صقلیون (سیسیلی‌ها) که جزیره جربه را تصرف کرده بودند تا سال ۱۳۳۴ بیرون برانند و تازه در آن هنگام هم به یاری نیروهای دریایی ناپل و جنووا موفق به دفع آنان شدند. در حدود اواسط قرن چهاردهم قدرت ایشان به‌طور محسوسی کاهش یافت، و دوبار مغلوب بنی مرین مراکش گردیدند. بنی حفص تا قرن پانزدهم اعتبار سابق خود را بازیافتند.^۲

در همسایگی غربی بنی حفص، زیانیون (یا بنی عبدالواد) فرمانروایی می‌کردند که پایتختشان تلمسان بود. اینان پیوسته دستخوش آزار و هجوم همسایگان خاوری و همچنین همسایگان زورمندتر خود در باختر بودند.^۳ تلمسان در قرن سیزدهم به

۱ - کد، ج ۲، ص ۱۸۷ ت ۲۷. در مورد جمعیت مراکش در آن زمان رجوع شود به کتاب سابق الذکر تألیف R. Brunschvig ج ۱، ص ۵۷ - ۳۵۶. ادعای دو بوئر De Boer در کتاب *Gechichte der Philosophie im Islam* چاپ اشتوتگارت (۱۹۰۱) مبنی بر اینکه ابن خلدون در شهر کوچکی پرورش یافته بود و از اینرو اطلاع واقعی از زندگی در یک شهر بزرگ نداشت بی اساس است و تمام شواهدی که ما در باره تونس داریم خلاف آن را ثابت میکند. بیش از ۱۰۰۰۰۰ نفر از بیماری طاعون معروف به «مرگ سیاه» جان به سلامت بردند. فقط میلان و ونیز (که هر یک قریب به ۲۰۰۰۰۰ نفوس داشتند) از این حیث بر تونس برتری داشتند (رجوع شود به کتاب سابق الذکر برانشویگ؛ کتاب ر. لوپز R. Lopez «تاریخ اقتصادی اروپا از زمان انحطاط امپراتوری روم»، ج ۲، ص ۳۰۳).

۲ - برانشویگ، کتاب سابق الذکر، ج ۱، ص ۱۴۴ به بعد.

۳ - کد، ج ۱، ص ۴۵۴ به بعد، ج ۲، ص ۱۰۰ به بعد، دائرة المعارف اسلامی ج ۴،

یاری معماران و صنعتگران اسپانیولی شهری زیبا گردید، و از يك موقع بازرگانی مساعد و صنایع پررونق داخلی برخوردار بود، ولی در قرن چهاردهم از محاصره‌ها و جنگهای مهلك لطمات شدید دید.

نیروی خاندان بنی مرین مراکش در کشمکهای داخلی تحلیل رفت تازمانی که دو فرمانروا بر سر کار آمدند، یکی ابوالحسن (۴۸ - ۱۳۳۱) که با تسخیر تلمسان و تونس قلمرو خود را به سوی خاور توسعه داد، و دیگری ابوعنان (۵۸ - ۱۳۴۸) که معماران و صنعتگران مسلمان اسپانیولی را برای تجدید ساختمان پایتخت خود شهر فاس به آنجا آورد. در زمان او، فاس به عنوان کانون فعالیت فرهنگی در افریقای شمالی جایگزین تونس شد. در دوران فرمانروایی ابوعنان، افریقای شمالی از يك دوران کوتاه آرامش در کامروایی نسبی برخوردار شد و این امر، با توجه به هرج و مرج موجود در آن زمان، موفقیت بزرگی بود. این آرامش دیری نپایید و علت عمده‌اش هم سستی بنیان قدرت در آن ناحیه بود. بنی مرین بر افریقای شمالی براستی سروری داشتند، ولی این سروری لزوماً متضمن ثبات سیاسی در آن ناحیه نبود. هرگاه که يك فرمانروای همسایه از آنان بیمناك می‌گردید همواره این امکان را داشت که با صف‌آرایی تازه سیاسی و نظامی با کشورهای دیگر، خواه مسیحی یا مسلمان، جلوی قدرتش را بگیرد. بدینسان دو کشور دیگر بربر در افریقای شمالی و کشور مسلمان اسپانیولی بنوالاحمر، هرچند ضعیف و پیوسته دستخوش تهدید بنی مرین بودند و در چندین مورد عملاً به تصرف آنان در آمدند، لیکن همیشه می‌توانستند خود مختاری خویش را حفظ کنند و یا همینکه آن را از دست می‌دادند دوباره به دست آورند.

۱- کد، ج ۲، ص ۱۲ - ۲۱۱، مقایسه شود با دائرة المعارف اسلامی، ۴، 802 b

۲- کد، ۲، ۱۵۸، ت، ۵۵، به بعد، ابن الاحمر، روضه ۲۲ - ۲۰.

در قرن نهم هجری یعنی چهاردهم میلادی اسپانیای مسلمان به باریکه زمین جنوبی کوچکی که کشور پادشاهی غرناطه را تشکیل می داد کاهش یافته بود. دودمان سلطنتی بنوالاحمر یا بنونصر (۱۴۹۲ - ۱۲۳۲)^۱ از طریق اتحادی میان سردودمان خود، محمد بن یوسف (متوفی به سال ۱۲۷۳) وقشائله (کاستیلها) بر سر کار آمد، و بنوالاحمر همچنان به کاستیلها باج می دادند و در پارلمان آنها به عنوان موالی حضور می یافتند جز در مواقعی که با فرمانروایان بربر مغرب اتحاد داشتند و خود را به اندازه کافی برای ایستادگی در جنگ با کاستیلها نیرومند می دیدند. حفظ این تعادل متزلزل میان مسیحیان در شمال و بربرها در جنوب کاری بفرنج و دشوار بود در نتیجه، هر وقت که يك فرمانروای نالایق به سلطنت می رسید و هر زمان که نفاق داخلی حکمفرما می شد، سرزمینهای پر ثروت و آباد غرناطه در اثر جنگهای خانمان بر انداز میان مسیحیان و بربرها همواره به ویرانی می افتاد. این جنگها هیچگاه نتیجه قطعی نداشت، چون طرفین جنگ معمولاً در اثر اوضاع ناپایدار محلی ناچار به بازگشت به کشورهای خود می شدند^۲. پادشاه تیزهوشی مانند سلطان محمد پنجم که از سال ۱۳۵۴ تا ۱۳۵۹ و از ۱۳۶۲ تا ۱۳۶۹ سلطنت کرد و از مسائل ناشی از تعادل قدرتی که می بایستی حفظ کند بخوبی آگاه بود، توانست دورانهای صلح و آرامش نسبتاً درازی برقرار کند و در این مدت هم خود را به امور فرهنگی و هنری کشور خود که بر غم دشواریهای سیاسی، محسود سراسر افریقای شمالی^۳ بود،

۱- کع، ج ۴، ص ۱۷۰ به بعد، کد، ج ۲، ص ۲۷۳، ابن الخطیب در «احاطه» ج ۱، ص ۴۰ - ۳۹، ابن الاحمر، در «روضه» ص ۲۵ - ۲۳.

۲- کد، ج ۲، ص ۱۲۶، ۵۴۱، ابن الخطیب در «لمحه» ص ۳۱، ۴۴، ۴۵، ۶۲ و ۶۳.

۳- کع، ج ۴، ص ۱۷۸، ابن الخطیب در «لمحه» ج ۱، ۱۹۹. مقایسه شود با کتاب «بربرستان مسلمان و خاور در قرون وسطی» تألیف G. Marçais ژ. مارسه (چاپ پاریس ۱۹۴۶) ص ۳۰۴ - ۲۹۵.

مصرف دارد. زیرا از هنگام زوال نفوذ شرق و انحطاط فرهنگ بومی بربرها در
 افریقای شمالی، اسپانیای مسلمان کانون اصلی هنر و معنویات قلمرو اسلام در غرب
 شده بود^۱ به تدریج که دامنه مجدد مسیحیان گسترش می یافت، گلهای سرسبد فرهنگ
 آن سامان یا راه جنوب را در پیش گرفته به سرزمینی می رفتند که بعداً کشور غرناطه
 گردید، و یا مانند خانواده ابن خلدون رهسپار افریقای شمالی می شدند و در آنجا
 امکانات بازرگانی و حمایت دربار سلاطین در تونس و بعداً در تلمسان و فاس آنها را
 به سوی خود می کشانید. در قرن چهاردهم اسپانیای مسلمان هنوز می توانست
 ادیب بزرگی چون ابن الخطیب^۲ (متوفی به سال ۱۳۷۴ / ۷۷۶) در دامان خود پروراند
 که چیره دستی ادبی و وسعت معلوماتش مایه مباهات غرناطه بود. دربار بنی مرین در
 فاس، حسرت مدایح او را داشت و دانشمندان مصر تشنه خواندن آثار او بودند^۳.
 با این اوصاف حیات فرهنگی غرناطه در این دوران صرفاً انعکاس ضعیفی از گذشته ای
 پر درخشش بود که قوت وحدت خود را از دست داده بود.

۴- می توان از راه مطالعه و مقایسه کشورهای اسلامی مغرب با کشورهای مسیحی
 شمال و به ویژه مقایسه با کشورهای که مسلمانان با آنها تماس مستقیم داشتند به
 انحطاط عمومی این کشورها بیشتر پی برد. از نظر سیاسی کشورهای اسلامی حالت
 انفعالی و تدافعی داشتند، مگر در مواقعی که بنی مرین به قلمرو اسپانیای مسیحی
 تاخت و تازهای ناچیزی می کردند. حتی این تاخت و تازها هم همواره قرین با کامیابی
 نبود. در سال ۱۳۴۰ میلادی بنی مرین در طرفه شکست خوردند، و دو سال بعد

۱- کتاب و نظر کلی به تمدن عرب در اسپانیا La Civilisation arabe en Espagne
 Vue Générale تألیف E. Lévi-Provençal لوی پرووانسال (چاپ پاریس ۱۹۴۹) ص ۲۶۰.

۲- بروکلمان، تاریخ، ادبیات عرب (تاج) ج ۲، ص ۲۶۰ به بعد.

۳- ت، ۱۲۱، سخاوی، اعلان، ۲۸-۱۲۷، مقری، نفع، ۴- ۲۴۸ به بعد.

مسیحیان اسپانیولی، الخثیراس^۱ - بندر مهم واقع در مقابل کرانه مراکش - را تصرف کردند که تا سال ۱۳۶۹ از آنها بازستانده نشد^۲. در سال ۱۳۹۰ لوئی دوبرین^۳ به یاری مردم جنووا^۴ به مهدیه در جنوب تونس به قصد تاراج حمله کرد و آنجا را ترك نگفت تا زمانی که فدیة و پاره‌ای امتیازات بازرگانی به او داده شد^۵. در سال ۱۳۹۹ مسیحیان اسپانیا حتی جای پای در خود مراکش به دست آوردند و تطوان را غارت کردند. این تصویر سیاسی و نظامی، ارتباط نزدیکی با اقتصادیات هر دو طرف داشت. درست است که اروپای مسیحی در قرن چهارم کساد اقتصادی و جنگ صدساله خانمان - برانداز را به خود دید، ولی کاهش فعالیت اقتصادی در اروپای مسیحی، برخلاف انحطاط عمومی و متمادی در جهان اسلام، يك امر موقت بود. کساد اقتصادی اروپا دو قرن افزایش بی سابقه در تجارت داخلی و خارجی و تولید صنعتی به دنبال داشت و در پی آن نیز در اواسط قرن پانزدهم پیشرفت نوین دوره «رنسانس» آغاز گردید^۶. در نتیجه، علیرغم شرایط نامساعدی که در قرن چهاردهم در شمال حکمفرما بود، بازرگانی دریایی مدیترانه، در واقع در انحصار کشور - شهرهای جنووا، پیزا^۷ فلورانس و ونیز بود. با توسعه دامنه مؤسسات اعتباری و بانکی، مسیحیان و یهودیان، دلالان انحصاری داد و ستدهای بین‌المللی شده بودند. اروپا با توسعه استخراج

۱ - Algeciras که اعراب آن را جزیره الخضراء می نامند در خاک اسپانیا نزدیک جبل الطارق واقع شده و با کشور الجزایر هیچگونه ارتباطی ندارد. م.

۲ - کد ، ۲ ، ۳۸۶ به بعد ، ۸۵ - ۴۸۴ : آ. گونزالز پالنسیا A. Gozalez Palencia تاریخ اسپانیای مسلمان (بارسلون ، ۱۹۴۵) ۱۳ - ۱۱۲ .

۳ - Louis de Bourbon

۴ - Genoa

۵ - کد ، ۱ ، ۶۱۸ به بعد .

۶ - رجوع شود به «تاریخ کمبریج درباره قرون وسطی» ، ۷ ، ۳۴۰ به بعد . جان یو . نف ، «تاریخ اقتصادی اروپا» ، ۲ - ۵۸۰ - ۴۵۶ ، ۴۶۹ به بعد .

۷ - Pisa

معادن و ذوب فلزات و صنعت نساجی در نتیجه نخستین رستاخیز (رفسانس) صنعتی، يك منبع تجارت صادراتی روزافزون نیز گردیده بود. برعکس، نه تنها در شیوه‌های کشاورزی و صنعتی افریقای شمالی در ظرف دو قرن گذشته هیچگونه تحولی روی نداده بود، بلکه اقتصاد موجود آن سرزمین نیز پیوسته روبه‌تباهی و نابودی می‌رفت. این امر سبب گردید که سرزمینی که از دیرباز انبار غله اروپای جنوبی بود هیچ‌مازاد غله برای صادرات نداشته باشد.^۱ در شئون هنری و معنوی نیز در کشورهای اسلامی هیچ چیز وجود نداشت که با نخستین رستاخیز اروپا، یا کشف مجدد آثار کلاسیک کهن، یا پیشرفت ادبیات ملی قابل قیاس باشد.^۲

ملخص کلام اینکه: تصویر جهان اسلامی در قرن چهاردهم چنانکه ابن خلدون ترسیم کرده و ماخذ دیگر نیز تا حد زیادی آن را تأیید می‌کنند، تصویری از انحطاط و ازهم‌پاشیدگی عمومی است. معدودی نواحی پراکنده به‌ویژه جنوب غربی ایران، مصر و اسپانیای مسلمان توانستند پاره‌ای از آثار پدیده‌ای را که زمانی يك تمدن پر تحرک و پهناور بود حفظ کنند. ولی برعکس رشد و نمو شاداب آن تمدن در قرون هشتم و نهم و برعکس شرایط موجود در اروپای مسیحی معاصر، حتی این نواحی نیز بالنسبه راكد بودند. افریقای شمال غربی که ابن خلدون در آن پرورش یافت و پنجاه سال از عمر خود را در آنجا گذرانید و سپس به مصر رفت، از این حیث بدترین نقطه در جهان اسلام بود و در برابر دیدگان ابن خلدون منظره‌ای از هرج-ومرج و ویرانی مجسم نمود. اگر تمدن اسلامی در جای دیگر دچار انحطاط شده

۱- مقایسه شود با «تاریخ اقتصادی اروپا»، ۲۰۹، ۲۸۹ به بعد، ۱۵ - ۳۰۴.

۲- ابن خلدون با فعالیتهای اقتصادی و معنوی اروپای غربی آشنایی داشت (رجوع شود به جلد سوم مقدمه که در آن پیشرفتهای علوم فلسفی آن سرزمین را ذکر می‌کند). منبع اصلی اطلاعات او ظاهراً بازرگانان اروپائی بودند که ابن خلدون با ایشان برخورد می‌کرد. رجوع شود به مق ۲، ۴۵ - ۲۲۲، صفحات بعدی را نگاه کنید.

بود در افریقای شمالی بالفعل از میان رفته بود^۱. تمایل به درك ماهیت و علل اوضاع موجود در جهان اسلام به ویژه در افریقای شمالی در زمان حیات او، و آموختن درسهایی که آن اوضاع می توانست در باره ماهیت تاریخ بشری به او بیاموزد جزء انگیزه های اصلی تفکر ابن خلدون درباره تاریخ بود.

۲

دوران جوانی و تحصیلات

۱ - ابن خلدون در ماه مه ۱۳۳۲ (رمضان ۷۳۲ هجری) در تونس متولد شد. خانواده او دعوی انتساب به یکی از قبایل یمن را داشت که اصلاً از حضر موت واقع در ناحیه مرکزی کرانه جنوبی عربستان بود.

در صدر اسلام این خانواده به خوااهی از بنی امیه شهرت داشت و هنگام استیلای اسلام بر اسپانیا جزء سپاهیان یمنی وارد آن سرزمین شد. در اواخر قرن دهم/چهارم (به هنگام اضمحلال حکومت مرکزی در اسپانیا) خانواده ابن خلدون به سبب رهبری خود در فعالیتهای انقلابی در اشبیلیه^۲ معروفیت بسزایی یافت. اعضای این خانواده در دستگاه اداره امور شهر بارز بودند و یکی از آنها عمر بن خلدون (متوفی به سال ۵۸ - ۱۰۵۷/۴۴۹) در علم و حکمت شهرتی به هم رسانید^۳. در اواسط قرن سیزدهم/هفتم که اشبیلیه در معرض تهدید مسیحیان قرار گرفت، خانواده ابن خلدون رهسپار افریقای شمالی شد، در تونس مورد استقبال قرار گرفت، در

۱ - مقایسه کنید با مق، ۴۷۰، ۲ - ۶۹۰، ۲۴۶ - ۳۸۰، ۳۵۲، ۲۶۸ به بعد، ابن الخطیب لمح، ۹.

۲ - Seville

۳ - درباره تاریخچه خانواده ابن خلدون، رجوع شود به ت ص ۱ به بعد کمب، ج ۱، ۱۷-۱۶، کع، ج ۲۶، ۱۳۵-۲۶۰، ج ۴، ۶۰۴. «مقری» عمر شاگرد مجریطی حکیم و منجم بود. رجوع شود به «جمهور» ابن حزم ۱۰: ۴۲۰ «طبقات» صاعد ۷۱۰، «تاریخ» قفطی ۲۴۳ «عیون» ابن ابی اصیبعه، ج ۲، ۴۱۰.

دربار پذیرفته شد و املاکی در آن سرزمین به آن اعطاء گردید. برخی از اعضای آن در زمان فرمانروایی بنی حفص شغل مقامات اداری بودند، و گرفتار همان مصیبتی گردیدند که آن سلسله در نیمه آخر قرن به آن دچار شد. محمد، پدر بزرگ ابن خلدون، کنج عزلت و عبادت اختیار کرد و پسرش را نیز به این کار تشویق کرد. فرقه‌های تصوف روز به روز محبوبیت بیشتری کسب می‌کردند، و پدر و پسر وارد حلقه ابو عبدالله الزییدی یکی از معتبرترین فرقه‌های تصوف شهر تونس شدند.^۱

از دوران کودکی و آغاز جوانی ابن خلدون در تونس، غیر از جزئیات تحصیلات او، سوابق و خصائل استادانش چندان اطلاعی نداریم. می‌توانیم چنین فرض کنیم که او در شرکت فعالانه خانواده‌اش در حیات معنوی شهر و تا اندازه کمتری در حیات سیاسی آن سهیم بود. خانواده‌ای که او در آن پرورش یافت، چون از لحاظ اقتصادی مرفه و مورد حمایت سلاطین بود، رهبران سیاسی و عقلانی اسلام غربی به آن رفت و آمد می‌کردند و بسیاری از آنها در آنجا پناهنده می‌شدند و از خشم سلاطینی که می‌خواستند آنها را به خاطر فعالیت‌ها و تمایلات سیاسی زندانی کنند ایمن می‌گردیدند.^۲ تعلیم و تربیت ابن خلدون در چنین شرایط مساعدی آغاز شد و با تماس شخصی با بهترین استادان مسلمان اسپانیولی و افریقایی شمالی که در شهر زادگاه او سکونت داشتند توسعه و تکمیل یافت. گذشته از اینها او توانست نزد برخی از فضلاء بزرگ

۱- ت ۱۱-۹ درباره سقوط اشبیلیه و تاریخ بمدی آن رجوع شود به: کد ج ۱، ۳۵۰، ۳۹۹، ۴۷۷ ج ۲، ۲۸۴، ۳۰۱. خانواده ابن خلدون با بنیادگذاران سلسله بنی حفص تونس در هنگامی که اینها حکام اشبیلیه بودند مناسباتی داشتند. رجوع شود به کد ج ۱، ۴۵۴، ۴۵۹، ۵۱۸، ۴۶۱. برای توضیحات بیشتر در باره فرقه‌های تصوف تونس رجوع شود به کتاب سابق الذکر برانشویک ج ۲، ص ۴۰-۳۳۵.

۲- ت ۲، ۳۸، ۲۷، ۴۰.

مراکش که سلطان ابوالحسن مرینی آن را در سال ۷۴۸ / ۱۳۴۷ به تونس آورده بود، کسب دانش کند^۱.

تحصیلات مقدماتی ابن خلدون شامل قرائت قرآن و مطالعه احادیث - یعنی احادیث مورد قبول مذهب مالکی که خود پیرو آن بود - و اصول حکمت الهی اسلام و اصول فقه و مبادی تصوف بود. تحصیلات عالی او شامل مطالعه مبسوط ابن مباحث به یاری تفسیرات و آثار عمده دیگری بود که در پیرامون آنها نوشته شده بود، علوم عقلی یعنی منطق و ریاضیات و حکمت طبیعی (که شاید هیئت و طب را نیز شامل می شد) و حکمت مابعدالطبیعه (حکمت الهی) هم جزئی از تحصیلات او را تشکیل می داد. علوم مربوط به زبانشناسی و تذکره نویسی و تاریخی نیز به عنوان ابزارهای لازم برای مطالعه این علوم، بر آنها علاوه می شد. و بالاخره چون ابن خلدون به امور عملی مملکت داری نیز علاقه داشت يك دوره کارآموزی را طی کرد که شامل تعلیمات تخصصی در فن نوشتن مراسلات رسمی درباری و رتق و فتق اموریوانی بود^۲.

۱- ت، ۱۵ به بعد ۴۴ به بعد. ابن خلدون به همراه این استادان در مراجعتشان به فاس به آن شهر رفت.

۲- ت، ص ۱۵، مق، ج ۳ ص ۲۷۸، ۲۹۸، ۳۴۸ به بعد، ۵۹-۳۵۸، ابن الخطیب در «نفع الطیب» مقری، ج ۴، ص ۶-۷، رجوع شود به کتاب سابق الذکر بر انشویگ ج ۲، ص ۶۶-۲۵۵ سبک ادبی مراسلات درباری ابن خلدون را ابن الخطیب، دوست او و ادیب بزرگ اسپانیای مسلمان بسیار ستوده است (رجوع شود به «نفع» مقری ج ۴، ۷، ۶: ۲) نه ابن خلدون و نه تذکر نویسان او مارا از مقام تاریخ در تحصیلات اولیه او آگاه نمی سازند. سکوت ابن خلدون درباره این موضوع شاید به سبب مقام تناقض آمیز تاریخ در میان علوم بوده است رجوع شود به کتاب ف. روزنتال F. Rosenthal «تاریخ نگاری اسلامی» لیدن، ۱۹۵۲، ۳۸-۳۹. به هر حال ما می دانیم که تاریخ جزء برنامه تحصیلات ابتدایی و عالی هر مسلمان روشنفکر بوده و گاهی رسماً در مدارس تدریس و اکثراً به طور خصوصی آموخته می شد. و نیز می دانیم که تاریخ یکی از مواد اصلی تحصیلی فضایی چون ابن خلدون بود که قصد داشتند وارد خدمات دیوانی بشوند.

تحصیلات اولیه ابن خلدون در رشته علوم دینی و فلسفی و نوشته‌های او در باره این علوم، زمینه حریفه آینده او و افکار پخته و سنجیده‌ای را که در کتاب «تاریخ» بیان کرده است، فراهم کرد. خاموشی او در باره تحصیلات و نوشته‌های نخستین خود به ویژه در رشته فلسفه نباید ما را از اقدام به پی‌جویی در این زمینه بازدارد، زیرا از اشارات زیادی که در نوشته‌های خود می‌کند انسان به این شک دچار می‌شود که این خاموشی او عمدی بوده و مسئله حائز اهمیت فراوانی است.^۱ اساسی‌ترین سؤال که در این مورد باید مطرح کرد اینست که: علمی که او در این دوران می‌آموخت نسبت به مسئله بسیار مهم رابطه میان الهام و عقل در مطالعه اجتماع، چه طرز برخوردی داشتند؟

۲- از ابتداء، افکار دینی اسلام روی مسئله نظام اجتماعی متمرکز بود، یعنی نظام و نحوه عمل، یا «افعال» به صورتی که در جامعه اسلامی وجود داشت. با در دست داشتن قرآن و احادیث، این مسئله به میان می‌آمد که اصول و تعالیم مندرج در قرآن و همچنین عرف و سنت دیرینه و محدود جامعه اولیه مدینه را با اوضاع جدید و متغیر جامعه مسلمانان که در حال توسعه و تحول بود چگونه باید منطبق ساخت.^۲

در قرن هشتم/دوم، قدیمترین مکتب چهارگانه فقه سنی توسط مالک بن انس (متوفی به سال ۱۷۹ / ۷۹۴) در مدینه بنیادگذاری شد.^۳ مذهب مالکی، سنت

۱- به صفحات بعدی نگاه کنید.

۲- مق، ج ۱، ۳ به بعد مقایسه شود با مطالعات اسلامی، تألیف «گولدتسهر» I. Goldziher (طبع هال Halle ۱۸۸۸-۹۰) ج ۲، ص ۸۶-۸۷؛ کتاب ج. برگ اشتراسر، G. Bergsträsser اصول حقوق اسلامی (برلن، ۱۹۳۵)، ۱۵، «ماخذ فقه اسلامی» The Orignis of Muhammadan Jurisprudence تألیف J. Schacht (چاپ آکسفورد ۱۹۵۰).

۳- تا ع، ج ۱، ۱۷۵ به بعد.

مدینه یعنی عقاید و رسوم اجتماع زمان پیغمبر اسلام و نسلهای پیشین مسلمانان در آن شهر را تأکید می‌کرد. این مکتب اصولاً يك مکتب محافظه‌کار و افق‌فکرش محدود بود و می‌کوشید تا سنتها و طرز تفکراتی را که در میان جامعه ابتدایی و بالنسبه تك افتاده عربستان رواج داشت حفظ کند، و برای دفاع از این عقاید و رسوم از رأی و احتجاج استفاده می‌کرد.^۱ محدودیت افق فکری مدینه و مکتب فقهی آن، در شمال افریقا (مغرب) که شرایط اجتماعی و فرهنگی متشابهی داشت مقبولیت یافت، و اسلام غربی در دهه‌های نخست قرن نهم / سوم به آئین مالکی گروید.^۲

مکاتب عراق، برعکس مکتب مالکی، ناگزیر بودند با اوضاع نوین اجتماعی که از تشکیل و توسعه يك امپراتوری جهانی سرچشمه می‌گرفت مقابله نمایند. و اگر آنها نیز از يك سنت محدود و انعطاف‌ناپذیر مانند سنت مالکی مدینه همچنان پیروی می‌کردند این کار امکان‌پذیر نمی‌بود. ولی در عوض آنها برای دفاع از روح قرآن و احادیث و برای تدوین يك رشته قوانین شرعی که بتواند با شرایط جدید مقابله کند^۳ از رأی، اجتهاد، قیاس و اجماع استفاده می‌کردند.

در قرن دهم / چهارم، مذهب مالکی در مغرب با مخالفت خوارج افراطی روبرو شد، و از طرف نوگرایان شیعی و سپس وسیله موحدین رسماً تحریم گردید. در اواخر قرن سیزدهم / هفتم که مذهب مالکی از طرف سلاطین بنی‌حفص تونس دو باره به رسمیت شناخته شد و تشویق گردید و علمای این مکتب اکثر مقامات

۱- گولدتزیهر، کتاب سابق‌الذکر، ج ۲، ۲۵، ۸۰، ۷۸، ۱۷ - ۲۱۳.

۲- مق، ج ۳، ت. معروف است که شطبون اولین کسی بود که مذهب مالکی را به مغرب آورد.

۳- این اصول قوانین شرعی نخستین بار توسط شافعی (متوفی سال ۲۰۴ ر ۲۰۴ تا ۲۰۴، ج ۱، ۱۷۸ به بعد) در کتاب معروفش به نام «رساله» تدوین و تنظیم گردید. رجوع شود بکتاب سابق‌الذکر شناخت، ۱۲۰ به بعد.

قضای و دیوانی مملکت را احراز کردند، در مذهب مالکی از نظر طرز برخوردش با بسیاری از مسائل دینی و حقوقی، تغییرات مهمی روی داده بود. این تغییرات در وهله اول معلول تماس بامکاتب عراق و همچنین اقتباس از تحولات اخیر اندیشه مذهبی شرق بود که شاگردان فخرالدین رازی (متوفی به سال ۶۰۶ / ۱۲۰۹)^۱ به طور عمده نماینده آن به شمار می رفتند و میان دانش عقلی فلسفی و مطالعات مذهبی الفتی برقرار کرده بودند.

زیر نفوذ مکتب عراق، مذهب مالکی مغرب به طور اعم، و آن شعبه از آن که تحت تأثیر مستقیم اندیشه های رازی قرار گرفته بود، به طور اخص، آزادی بیشتری برای تعبیرات شخصی قائل شد. گذشته از این، تحولات مهم اقتصادی و اجتماعی که از قرن دهم / چهارم به این طرف در اسلام غربی روی داد سنت جدیدی به وجود آورده بود و این سنت عبارت از عادات و رسوم بود که سنت ابتدایی و کهنه مدینه که مالک مطرح کرده بود آنها را نه می توانست نادیده بگیرد و نه تفسیر و توجیه کند. از اینرو مکتب جدید بالطبع با مسائل عرف و عادت و محل آنها در فقه، سروکار یافت که لازمه اش بذل علاقه به مسائل محسوس اجتماعی بود و این علاقه منجر به عطف توجه به مسائل دیگری مانند مصالح عامه و ضرورت اجتماعی و همچنین این مسئله گردید که چگونه می توان احکام شریعت را به پاس مصالح عامه به نحوی تفسیر کرد که هم حوائج زندگی محسوس اجتماعی برآورده شود و هم اعتبار و جامعیت این احکام حفظ گردد^۲. ملاحظه این مسائل راه را برای

۱- تاع، ج ۱، ۵۰۶، به بعد، مق، ج ۸، ۳، به بعد، ۴۳-۴۱، به پیشوای مهم مکتب جدید: ابن زیتون، حسکونی و مشدالی، همگی به شرق سفر کردند و در محضر استادانی به تحصیل علم پرداختند که عقاید مکاتب عراق را گرفته و از اندیشه های نوین رازی اثر پذیرفته بودند، مق، ج ۲، ۳۷۸، به بعد، ت، ۲۱، پانویس ۳، ۲۸، ابن حجر، درر، ج ۴، ۸۳-۱۸۱.

۲- مقاله گولد تسیهر: «اصل استصحاب در فقه اسلامی»، در مجله WZKM (رجوع شود به فهرست کتب و رسالات در آخر این کتاب)، ت. دابلیو. جوینبول T. W. Joynboll در

«سنت الهی» در مقابل سنت محدود مالکی مدینه باز کرد^۱. پیروان فرقهٔ محافظه کارتر مذهب مالکی مغرب این گونه سازش دادن قوانین شرعی با مسائل محسوس اجتماعی را يك تساهل منتها تساهل لازم تلقی می کردند و می گفتند که این امر خصوصیت عالی سنت قدیم را تغییر نمی دهد. يك امکان دیگر وجود داشت و ابن خلدون بود که از آن به دقت بهره گرفت و گفت: سنتهای خاص از جمله سنت مدینه را می توان به عنوان مبین يك نظام اساسی کائنات مطالعه کرد و چگونگی آن نظام را از راه مشاهده و استدلال صحیح می توان محرز ساخت.

با تعبیر صحیح قرآن و احادیث می توان دریافت که احکام شریعت به طور کلی با احکام نظام طبیعت فرقی ندارند. به طور خلاصه، تنها يك نظام وجود دارد منتها از دوراه بر انسان آشکار می شود: یکی از راه الهام و دیگر از راه عقل طبیعی. از آنجایی که الهام قابل سوء تعبیر می باشد و عقل بشر نیز لغزش پذیر است، این دو راه ممکن است با هم اختلاف داشته باشد ولی اختلاف آنها عرضی است^۲.

۳- مکتب جدید مالکی در مغرب، گذشته از توجه به رابطهٔ شریعت با مسائل محسوس اجتماعی، در روش خود نسبت به علوم عقلی نیز از سنت رازی پیروی می کردند. از اینرو پیشوایان این مکتب را با متکلمان که ابن خلدون «متأخرین» می نامید و از «متقدمین» متمایز می ساخت، باید در يك طبقه قرار داد. هر دو مکتب استفاده از عقل را در احتجاجات دینی قبول داشتند، منتها اصول بخصوصی که مورد قبول و استفادهٔ هر کدام بود و تأثیر این اصول در مفاهیم آنها از رابطهٔ علوم عقلی

→ دائرة المعارف اسلامی، برونشویگ در کتاب سابق الذکر ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۷. برونشویگ این حقیقت آشکار را به اندازه کافی تأکید نمی کند که مذهب مالکی غرب در مطالعهٔ این مسائل از مکاتب عراق و سوریه و مصر که قرنهای پیش از آن وجود داشتند پیروی می کرد.

۱- مقایسه شود، مثلاً با مق، ج ۱، ۱۵۵.

۲- مق، ج ۱، ۳۵۵، مقایسه شود پائین با ص ۱۷۷ تا ۱۸۳، ص ۳۴۴ به بعد.

با الهام، باهم فرق می‌کرد. بنابه گفته «متقدمین» که باقلانی (متوفی به سال ۱۰۱۳/ ۴۰۳)^۱ نماینده ایشان بود: «دلیل باطل موجب بطلان مدلول می‌شود»^۲. به دیگر سخن، آنان می‌گفتند که اگر معلوم شود که دلیل دانا بودن خدا بر همه چیز، باطل است، لازم می‌آید که خدا بر همه چیز دانا نباشد. آنان با مأخذ قرار دادن آنچه خود اصول جزمی دین می‌انگاشتند، يك شیوه تعقل ابداع کردند مبتنی بر اصول و استدلالاتی که به نتایجی متشابه با همان اصول جزمی منتهی می‌شد. آنگاه تکلیف می‌کردند که اصول و استدلالات آنان معتبر شناخته و پذیرفته شود. دلیلشان هم این بود که رد یا اثبات بطلان این اصول و استدلالات در حکم رد یا اثبات بطلان خود اصول دین خواهد بود. از سوی دیگر «متأخران» در تمیز میان ماهیت (۱) موجودات عقلی یا «معقولات ثانوی» و (۲) موجودات طبیعی یا «معقولات اولی» از فلاسفه پیروی می‌کردند و معتقد بودند که این دو باید باهم منطبق باشند، منتها محتمل است که به طور عرضی با هم اختلاف پیدا کنند. در نتیجه «متأخران» واقعیت هر دو نوع معقولات را تأکید می‌کردند (در برابر متقدمان که منکر انطباق هر گونه واقعیت خارجی با معقولات ثانوی بودند) و نیز امکان بطلان معقولات ثانوی را بدون لزوم بطلان معقولات اولی تأکید می‌نمودند. مابعدها نتایج گوناگون این تحول را برای رشد اندیشه دینی اسلام به ویژه از نظر ارتباطی که با ابن خلدون دارد^۳ پی‌جویی خواهیم کرد. ولی اهمیت کلی آن را می‌توانیم در اینجا بیان کنیم. این تحول نشانه يك پیروزی برای سنت فلسفه اسلامی فارابی (متوفی به سال ۹۵۰/

۱- تا ع، ج ۱، ص ۱۹۲

۲- مق، ج ۳، ۴۰ به بعد، ۱۱۳ به بعد.

۳- رجوع شود به صفحات بعد این کتاب.

۳۳۹) ^۱ و ابن سینا (متوفی به سال ۱۰۳۷ / ۴۲۸) ^۲ و ابن رشد (متوفی به سال ۱۱۹۸ / ۵۹۵) ^۳ بود، نه تنها به این دلیل که اندیشه های آنان سهم قاطعی در ایجاد این تحول داشت، بلکه همچنین به این دلیل که آن تحول دلالت بر این داشت که اندیشه های مذهبی در برابر شیوه تفکر این فلاسفه تساهل و پذیرش بیشتر نشان می داد ^۴.

گذشته از این چون منطق تازه ای که علم کلام اختیار کرده بود همان منطق ارسطویی بود که این فلاسفه آن را مطالعه کرده بودند و از آن دفاع می کردند، زمینه مشترکی برای بحث میان فلسفه و کلام و برای پذیرش عقاید طبیعی و مابعدالطبیعه فلاسفه از جانب متکلمان، فراهم شده بود. البته معنای آن تحول این نبود که کلام در فلسفه کاملاً ادغام شده بود یا بالعکس. فلسفه و کلام دوبحث جداگانه باقی ماندند. ولی علت عمده آن این بود که فلاسفه اصرار می ورزیدند که چنین ادغامی موجب درهم آمیختگی مقاصد این دو مبحث خواهد شد، و این هم برای فلسفه زیانمند است و هم برای کلام ^۵.

ابن خلدون هر دو سنت کلام به ویژه سنت رازی را بررسی کرد، اما کلام را

۱ - تاع، ج ۱، ص ۲۱۰

۲ - تاع، ج ۱، ص ۴۵۲

۳ - تاع، ج ۱، ص ۴۶۱

۴ - رجوع شود به شرح ابن خلدون در باره «محصول» رازی، در مق، ج ۳، ص ۲۲۰.

۵ - عقاید «متأخران» بصورتی که توسط ابن زیتون و دیگران به تونس وارد شده بود در دوران جوانی ابن خلدون هنوز تدریس می شد. درباره اثر رازی، شروح متعددی توسط فضایل مغربی و اسپانیولی نوشته شده که هنوز موجود است (تاع، ج ۱، ص ۷ - ۵۰۶) رجوع شود به «درر» ابن حجر ج ۴، ۸۴ - ۱۸۱. آثار ابن سینا با انضمام شروح رازی و نصیرالدین طوسی، همچنان بر افکار فلسفی شرق تا زمان ابن خلدون تسلط داشت (رجوع شود به مق، ج ۳، ص ۱۱۷) در افریقای شمالی عبدالرحمن بن الامام و برادرش عیسی در میان کسانی که زیر دست شاگردان ابن زیتون تربیت شده بودند از همه برجسته تر بودند (رجوع شود به ت، ص ۲۱ و ۳۱ - ۲۸، ج ۲، ص ۳۷۸) در محضر عیسی بن الامام بود که آبلی استاد ابن خلدون به تحصیل علم منطق در تلمسان پرداخت (ت، ص ۲۱، ۳۴ - ۳۳).

به طور کلی فقط حربه سودمندی برای پیکار به مبتدعه و حفظ ایمان عامه مسلمانان در برابر تخطی شکهای فلسفی می دانست. صرف نظر از این وظیفه صرفاً اجتماعی ابن خلدون استفاده حکمت الهی از فلسفه را مردود می شمرد، چون عقیده داشت که فلسفه دیگر عامه را کیج نمی کند، علاوه می کرد که «علم کلام دیگر لازم نیست»^۱. از اینجا می توان پی برد که ابن خلدون هنگام فرا گرفتن فلسفه از سنت فلسفه محض در افکار اسلامی یعنی سنت فارابی، ابن سینا و ابن رشد جانبداری می کرد.^۲

ابن خلدون به پایمردی استاد مورد علاقه اش آبلی (متوفی به سال ۱۳۵۶ / ۷۵۷) با این سنت آشنا گردید.^۳ آبلی که در سال ۱۲۸۳ - ۱۲۸۲ / ۶۸۱ تولد یافت از آغاز زندگی علاقه و استعدادی برای ریاضیات از خود نشان داد. ناچار شد سردار هنگ اندلس بشود، ولی از خدمت گریخت و برای زیارت راه خاور در پیش گرفت، و در میان گدایان خود را پنهان می کرد. نزدیک تلمسان به یک پیشوای شیعی برخورد که از خاور برای تبلیغ کیش خود به آنجا آمده بود و مأیوس بازمی گشت. آبلی در بازگشت او به مکه و سپس به کربلا که یکی از مراکز شیعی در عراق بود، با او همراه شد. بنا به روایت ابن خلدون که تنها مأخذ ماست - آبلی در آن سفر بیمار گردید و در نتیجه نتوانست از محضر معلمان بزرگ مصری آن زمان یا (وما گمان می بریم مقصود از حکایت این باشد) نتوانست از آموزشهای

۱- مق، ج ۳، ۴۳.

۲- رجوع شود به ستایش فراوان او از «علم الهی» که می گوید: «این شریف ترین دانش - هاست. کسی که آن را می داند در سعادت برتر است و پادشاهای بسیاری برای او آماده شده است. [سایر] دانشها به آن نیازمندند، اما این دانش به آنها نیازی ندارد، اصول آنها بستگی باین دارد و این دانش به آنها بستگی ندارد».

۳- ابن حجر در «درر» ج ۳، ص ۸۹ - ۲۸۸.

پیشوایان نوآور شیعی که در آن دوران از فلسفه درخاور دفاع می کردند بهره مند شود.^۱

آبلی پس از بازگشت به مغرب به مطالعه فلسفه ادامه داد و کوشید تا از ورود خدمات دیوانی به سمت خزانه دار کل [رئیس بیت المال؟] یعنی درسمتی که دانش او از ریاضیات می توانست به کار آید خودداری کند. پس به فاس گریخت و در خانه خلوف المغیلی ریاضیدان یهودی پنهان شد و در آنجا به مطالعه ریاضیات ادامه داد. سپس برای مطالعه تصوف، ریاضیات و فلسفه نزد «استاد مغرب» ابوالعباس احمد ابن البنا (متوفی به سال ۱۳۲۱/۷۲۱)^۲ به مراکش رفت. دیری نپایید که او نامورترین و زبردست ترین معاصران خود در علوم فلسفی^۳ گردید.

آبلی در میان فضایی بود که همراه سلطان ابوالحسن مرینی در سال ۱۳۴۷/۷۴۸ به تونس رفتند. در آنجا او باید را بن خلدون آشنا شد و در خانه او اقامت گزید. ابن خلدون با آنکه هنوز جوانی شانزده ساله بود از طریق پدرش توانست در محفل آبلی حضور یابد. در سال بعد طاعون معروف به «مرگ سیاه» سراسر تونس را فراگرفت و پدر و مادر ابن خلدون و اکثر معلمان دیگر اوجزء قربانیان آن بودند. تا سه سال بعد ابن خلدون نزد آبلی به تحصیل علم پرداخت تا اینکه آبلی آنجا را ترك گفت و نزد سلطان ابو عنان مرینی رفت.^۴

۱- ت ۳۵-۳۴ رجوع شود به مق، ج ۲ ص ۱۷۴-۱۷۳.

۲- تا ع، ج ۲، ص ۲۵۵، ابن حجر در «درر»، ج ۳، ص ۲۸۹ رك: ت، ص ۲۱ و ۳۳-۳۴.

۳- ل. 4 v fol. ابن حجر، درر، ج ۳: ۲۸۹؛ رك: ت، ۲۱، ۳۳-۳۴- رك: دره ابن قاضی ۲۸۳ (شماره ۷۸۴). بسیاری از دوستان ابن خلدون جزء شاگردان آبلی بودند رجوع شود به: ت ص ۲۲-۲۱، ۴۵، ۴۷ و ۶۲.

۴- ت، ۲۲-۲۱، ۵۵، ۳۷۱. ابن القاضی (دره ص ۲۸۳ و ۲۹۱) می گوید که آبلی (در آن زمان) قاضی تونس بود و او را «قصه» می نامد.

تحصیلات ابن خلدون نزد آبلی باریاضیات و منطق آغاز گردید و سپس علوم فلسفی را نیز شامل شد^۱. از اشارات اندک و مبهمی که ابن خلدون و تذکره نویسان دیگر به آبلی می‌کنند نمی‌توان مشرب او را در فلسفه معلوم کرد. از آنچه او به شاگردان خود می‌آموخت چنین آشکار می‌شود که از سنت فلسفی و تیره‌ای پیروی نمی‌کرد، بلکه آثار عمده ابن سینا و رازی و ابن رشد را با آنان می‌خواند^۲. شاید او بود که نخستین بار آثار نصیرالدین طوسی (متوفی به سال ۱۲۷۴/ ۶۷۴) فیلسوف برجسته شیعی را در مغرب باب کرد^۳، و مامی دانیم که ابن خلدون يك کتاب طوسی را نزد آبلی خوانده بود^۴.

۱- تحصیلات ابن خلدون نزد آبلی آغاز شد باریاضیات و سپس منطق و مباحثی که بعد از منطق می‌آیند یعنی اصول دین و شریعت (اصولان) و علوم حکمت، ت، ۳۷ و ۲۲ که دنباله مطلب روشن نیست. رجوع شود به ستایش ابن خلدون از استادش که در حق او میگوید: کسی که ما بعد الطبیعه را پس از انحطاط متمدنی آن در مغرب احیاء کرد (ل 4r - 3v. fols).
 ۲- ابن خلدون آثار بخصوصی را که او با آبلی در ضمن مطالعه علوم عقلی خوانده است ذکر نمی‌کند، ولی بطور غیر مستقیم به آثاری اشاره می‌کند که آبلی با شاگردان پیشرفته خود در علم حکمت می‌خواند. ابن خلدون در باره دوستش محمد بن احمد الشریف الحسنی که نزد استاد مشترکشان محمد بن عبدالسلام (متوفی به سال ۴۹-۱۳۴۸/ ۷۴۹) رجوع شده: (ت، ص، ۱۹ تبصره ۳، مق، ج ۳، ص ۱۴، تا ع، ج ۱، ص ۳۰۶) با هم درس می‌خواندند میگوید: حتی گفته می‌شود که او (یعنی حسنی) با او (یعنی ابن عبدالسلام) تنها در خانه‌اش ملاقات می‌کرد و فصل مربوط به تصوف را از کتاب اشارات ابن سینا برای او می‌خواند، زیرا او این کتاب را نزد استادمان آبلی خوانده و در آن تبحر یافته بود. و نیز او قسمت بزرگی از کتاب الشفاء (ابن سینا) و تلخیص ابن رشد از (آثار) ارسطو را برای وی می‌خواند. د، ت، ص ۶۳-۶۲، بدینسان ابن خلدون به شیوه خاص خود به ما می‌گوید که به چه دلیل نمی‌توانست مباحثی را که نزد آبلی خوانده بود صریحاً ذکر کند. حتی قاضی مقتدر و بسیار محترم تونس ناچار بود به خانه او برود و هنگام خواندن این آثار با شاگردش تنها باشد.

۳- تا ع، ج ۱، ص ۵۰۸.

۴- رجوع شود به ل fol. 4v.

اینکه ابن خلدون فلسفه را بر علم کلام «متأخران» رجحان می‌داد از عناوین آثاری که او در آن دوران نوشت و همچنین از محتوای یکی از آنها که هنوز به جا مانده است، آشکار می‌شود. این آثار شامل رسالاتی در باره منطق و ریاضیات و تلخیصات «بسیاری» از آثار ابن رشد است.^۱ آن اثری که از او به جا مانده تلخیصی است از يك اثر رازی به نام کتاب محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من الفلاسفة و المتکلمین. رازی در این کتاب به عنوان يك متکلم از بسیاری از مکاتب فلسفی به ویژه پاره‌ای از آراء ابن سینا خرده گیری می‌کند.

۱- خاموشی ابن خلدون در تاریخ، و همچنین در شرح حال خود در زمینه آثار اولیه اش شکفت. آور و در خور توضیح است. رک: پائین تر صفحات بعد این کتاب. تاکنون ما فقط می‌دانستیم که ابن خلدون رسالات متعددی در این دوران نوشته است که عناوین برخی از آنها را ابن الخطیب در تذکره کوتاهی از ابن خلدون به اختصار نام برده است (در کتاب احاطه که مقری در «نفع الطیب» ج ۴، ۲، و «ازهار» ج ۱، ۱۹۰ نقل کرده است). از آنجائی که احاطه در سال ۶۲-۱۳۶۱/۷۶۳ به پایان رسید، می‌توانیم چنین انگاریم که همه آثاری که در آنجا ذکر شده بجز آخرین آنها، پیش از آن تاریخ به پایان رسیده بودند. ابن الخطیب عنوانهای زیر را ذکر می‌کند: (۱) شرح بر قصیده معروف «البرده»، در ستایش پیغمبر اسلام، از محمد بن سعید البوصیری (متوفی به سال ۱۲۹۴/۶۹۴ رجوع شود به: تا ع، ج ۱، ص ۲۶۴)، (۲) تلخیصات بسیاری از آثار ابن رشد (رجوع شود به فهرست کامل آثار ابن رشد در کتاب پ. مانوئل آلونسو P. Manuel Alonso به نام حکمت الهی ابن رشد Teologia de Averroes چاپ مادرید سال ۱۹۴۷ ص ۹۵-۵۴)، (۳) رساله‌ای در منطق که برای محمد پنجم سلطان غرناطه نوشته شده است، (۴) تلخیصی از محصل رازی (رجوع شود بصفحات بعد)، (۵) کتابی در ریاضیات، (۶) شرحی بر يك اثر خود ابن الخطیب در باره اصول فقه (که می‌گوید در دست تألیف است، همچنین رجوع شود به نفع الطیب، مقری ج ۴، ۲۴۴).

از این نوشته‌ها تلخیص «محصل» رازی هنوز موجود است. نسخه خطی کتابخانه «اسکوریال» Escorial از لباب (که در این کتاب با حرف ل مشخص شده است) در آوریل ۱۳۵۱ صفر ۷۵۲ به پایان رسید و از اینرو ابن خلدون آن را هنگامی تألیف کرد که فقط ۲۰ سال داشت (رجوع شود به ل ص ۶۵).

پیشتر، نصیرالدین طوسی، فیلسوف شیعی، شرحی بر این اثر نوشته و در فهم رازی از آراء فلاسفه به طور اعم و درك مقام ابن سینا بالاختص، اظهار تردید کرده بود. ابن خلدون خرده گیریهای نصیرالدین طوسی را با کتاب رازی نزد آبدلی مطالعه کرد^۱. او در «لباب المحصل» که تلخیصی از کتاب «محصل» رازی است تقریباً همه خرده گیریهای طوسی را بازگو کرده است^۲. دل بستگی ابن خلدون به فلسفه منحصر به مراحل نخست تحصیلات او نبود. بلکه در سراسر زندگی بعدی خود در افریقای شمالی، اسپانیا و مصر نیز مطالعه و تحقیق خود را در باره تحولات تازه ای که در علوم فلسفی و فعالیت های شاگردان رازی و طوسی به ویژه در خاور روی می داد دنبال می کرد^۳.

خصیصه مطالعات دینی و فلسفی اولیه ابن خلدون نشان می دهد که او مجبور بوده است با مسئله اساسی اندیشه اسلامی، یعنی برخورد و اختلاف میان روش اهل سنت و فلاسفه در مطالعه بشر و جامعه مقابله کند.

از نظر اهل سنت، حقیقت غائی در باره بشر و اجتماع در قرآن و از راه احادیث و اجماع مسلمانان آشکار گردیده بود. سنت، هر اندازه که گاه در حق روش فلسفی تساهل نشان می داد، لیکن هرگز از عقیده به برتری شریعت بر عقل دست نکشید. ولی از دیدگاه فلاسفه قضیه برعکس بود: آنان هم در علوم نظری و هم عملی معتقد به برتری تحقیق عقلانی بودند. ما به زودی با برخورد و کشمکش میان

۱- ل. 4v. fol. تلخیص «طوسی» در نسخه «محصل» چاپ قاهره که مورد استفاده این کتاب قرار گرفته به صورت توضیحات چاپ شده است.

۲- ل. 3r. fol. ل. باب المحصل.

۳- ل: در جاهای متعدد. ل در همه جا پیش از اظهار نظرهای خود ابن خلدون و اظهارات طوسی، این عبارت آمده است: «ولقائل ان يقول...» این عبارت بعد از تقریباً همه استدلالات رازی ذکر شده است.

سنت و فلسفه در زندگی ابن خلدون، و سپس در اثر مهم او یعنی «تاریخ» سروکار پیدا خواهیم کرد.

۳

زندگی سیاسی و علمی ابن خلدون در اسلام باختری

۱ - در سال ۱۳۵۲/۷۵۳ آبلی استاد ابن خلدون از طرف سلطان ابو عنان مرینی به فاس (پایتخت مراکش) خوانده شد. طاعون معروف به «مرگ سیاه» پدر و مادر ابن خلدون و بسیاری از استادان تونس او را به چنگال مرگ سپرده بود. فضایی که به فرمان سلطان ابوالحسن مرینی به آن شهر آمده بودند، همه آنجا را ترک کرده بودند. ابن خلدون اکنون تنها بود و رغبت داشت که به همراه آبلی به فاس یعنی شهری برود که کانون قدرت سیاسی و زندگی فرهنگی در شمال آفریقا شده بود. از اینرو وقتی سلطان تونس از او دعوت کرد که شغل ناچیز طغرانویسی (کاتب‌العلامه) را بپذیرد چندان خشنود نشد و اندکی بعد، از فرصت شکست سلطان در جنگ استفاده کرده راه باختر را در پیش گرفت^۱. ابن خلدون دو سال بعد را به سیر و سفر گذراند و ضمناً تکاپوهای سیاسی سلطان ابو عنان را که سرگرم استوار کردن شالوده قدرت خود بود از نظر دور نمی‌داشت. هنگامی که ابو عنان سرانجام به فاس بازگشت در شورای سلطنتی نزد او ذکر ابن خلدون به میان آمد، و سلطان او را فراخواند تا وظیفه نوشتن فرامین همایونی

۱ - ت، ص ۵۶/۵۵، ابن الخطیب در «نفع الطیب» مقرر، ج ۴، ۳-۴: ۷. برای مأخذ و وظایف این شغل رجوع شود به کتاب سابق الذکر برانشویک، ج ۲، ص ۶۱ به بعد.

(توافق)^۱ را بر عهده گیرد. خود این شغل بالنسبه بی اهمیت بود، ولی به ابن خلدون فرصتی داد که تحصیلات خود را نزد استادان سابقش در فاس دنبال کند، با سفرای خارجی آشنا شود و با زندگی سیاسی افریقای شمالی و اسپانیای مسلمان تماس نزدیک داشته باشد^۲

ضمن اینکه ما مشاغل سیاسی بعدی ابن خلدون را مرور می کنیم باید این نکته را در نظر داشته باشیم که افریقای شمال غربی و اسپانیای مسلمان از هنگام چیرگی اسلام بر آنها در قرون هفتم و هشتم / اول و دوم، دو کشور هم مرز شده بودند که ماجراجویان سیاسی مبلغان فرقه های گوناگون در جستجوی بخت مساعد به آن روی می آوردند. کشمکش همیشگی با قبایل بربر در جنوب و مسیحیان در شمال، و تغییر پی در پی دودمانهای پادشاهی، سیرت سیاسی این منطقه را تعیین می کرد و از برقراری يك سنت سیاسی ریشه دار جلوگیری می کرد. در روزگار ابن خلدون این ناحیه زیر فرمانروایی خرده مستبدینی بود که صفات شخصی آنان در تعیین سیرت جوامعی که بر آنها حکومت می کردند عامل قاطعی بود. اگر کسی می خواست در چنین شرایطی فعالیت سیاسی کند می بایستی نوعی رابطه با یکی از این مستبدان برقرار نماید و مقام سیاسی او تا اندازه زیادی بستگی به این داشت که این مراوده از چه قرار باشد.

در دربار ابوعنان، ابن خلدون با دومرد آشنا شد که بعدها در زندگی سیاسی

۱- ت، ۵۹ و ۶۲، ابن الخطیب در نفع مفری ج ۴، ۶-۴. در مورد وظایف این شغل رجوع شود به مق، ج ۲، ص ۲۳، برانشویگ در کتاب سابق الذکر ج ۲، ص ۳۶. دوزی (Dozy) در کتاب متمم قاموسهای عربی Supplément aux dictionnaires arabes (چاپ لیدن ۱۸۸۱) ابن خلدون در اواخر ۷۵۵ هجری با ابوعنان ملاقات کرد، نه ۷۵۶ هجری که در ت ص ۶۶ ذکر شده است.

۲- ت- ۶۶-۵۸.

افریقای شمالی نقش مهمی ایفاء کردند. یکی ابو عبدالله^۱ از امیرزادگان دودمان بنی حفص تونس^۲ بود که ابو عنان برای ایجاد نفاق در دودمان بنی حفص تونس و محدود کردن نفوذشان، از وجود او استفاده می کرد، و دیگر عمرو^۳. ابن خلدون که هنوز بیست و اندی سال داشت به پایمردی این کسان وارد فعالیت سیاسی شد. ابو عنان به ابن خلدون بدگمان شد که با امیرزاده بنی حفص بر ضد او توطئه می کند و هر دو در سال ۷۵۸/۱۳۵۷ زندانی شدند. امیرزاده اندکی بعد آزاد شد ولی ابن خلدون بیش از بیست و دو ماه در زندان ماند، آزاد نشد تا آنکه ابو عنان به دست وزیر خود کشته شد و پسرش به جای او بر تخت نشست و ابن خلدون کارش را از سر گرفت^۴. اندکی پس از کشته شدن ابو عنان ما ابن خلدون را دست اندر کار توطئه ای می یابیم تا پسر او را براندازد و از برادر او ابوسالم پشتیبانی کند، و ابوسالم در بیست و شش سالگی به جای برادر زاده صغیرش بر تخت پادشاهی بنی مرین نشست^۵.

۱- محمد بن یحیی، ابوزکریا. ت، ۶۶، ابن الخطیب در نفع، مقری، ج ۴، ص ۶-۷.
 ۲- توضیحات ابن خلدون درباره رابطه اش با ابو عبدالله چندان صریح نیست و عمداً می گوشت تا پاره ای از حقایق مهم را پرده پوشی کند. او اتهام توطئه چینی با امیرزاده بنی حفص را بر ضد ابو عنان انکار می کند و در عین حال اعتراف می کند که امیرزاده مقام بلندی را به او وعده داده بود. بعداً نیز بالاترین مقام را در زمان فرمانروایی او، در بجایه به دست آورد. رجوع شود به: ت، ص ۶۷-۶۶، ۹۱، ۹۴ و ۹۹-۹۴ همچنین پائین صفحات بعد این کتاب.

۳- عمرو بن عبدالله. ت، ص ۷۷ کد، ج ۲، ص ۷۰-۴۶۳، «روضه»، ابن الاحمر، ص ۲۵، ۳۰-۲۸.

۴- از ۱۸ صفر ۷۵۸ هجری تا ۲۴ ذی الحجه ۷۵۹ هجری، رجوع شود به: ت، ۶۸-۶۶، ۹۶-۹۵ «روضه»، ابن الاحمر، ۲۳ ص ۷-۶. ابن خلدون و ابن الخطیب (رجوع شود به: «نفع»، مقری ج ۴ ص ۷-۶) هیچکدام دلیل واقعی زندانی شدن او را ذکر نمی کنند. ابن الخطیب می افزاید که این تا حدی به واسطه بی احتیاطی ابن خلدون بود!

۵- ابن الاحمر در «روضه»، ص ۲۷، ابن الخطیب در «لمحه»، ص ۱۰۵.

در زمان سلطنت ابوسالم، ابن خلدون رئیس دارالانشاء (کاتب السر والتوقيع والانشاء) و بعداً متصدی دیوان عالی دادرسی (خطة المظالم) شد^۱. با این وصف امیدهای ابن خلدون بدل به نومیدی محض گردید. ابوسالم برخلاف انتظار ابن خلدون سلطان خردمند و مقتدری از کار در نیامد، بلکه مستمگر ضعیف النفس و کوتاه بین و تنگ نظری گردید که جز حفظ قدرت خود هیچ علاقه دیگری نداشت^۲. مقام ابن خلدون در دربار روبرو به تنزل گذاشت و مشاغلی که عهده دار بود به پاس پشتیبانی سیاسی گذشته او از سلطان بود و گر نه هیچ مقام مؤثری در تعیین سیاست مملکتی نداشت. در عوض، دسیسه‌های ناشیانه ابن مرزوق، مشاور و دوست دیرین سلطان، کار خود را کردولی بر اثر انقلابی که به رهبری عمرو و دوست ابن خلدون صورت گرفت به سقوط مرزوق و سلطان انجامید^۳. ولی عمرو نیز با ابن خلدون وفانکرد و به او اجازه نداد که در حکومت جدید مقام مهمی داشته باشد. ضمناً ابوحمو، سلطان بنی زیان، توانست قدرت دودمان خود را دوباره به چنگ آورد. ابن خلدون بر آن شد که دربار بنی مرین را ترك گوید و بخت خود را در تلمسان بیازماید. عمرو که از نقشه‌های ابن خلدون بیمناک بود او را از رفتن به دربار بنی زیان بازداشت. ولی به او اجازه داد تا هر جای دیگری را که در مغرب می‌خواهد برگزیند. ابن خلدون اسپانیای مسلمان را برگزید و در سال ۱۳۶۲ / ۷۶۴ رهسپار غرناطه شد^۴.

۱- ت، ص ۴۳، ۷۰، ۷۷ ابن الخطیب در «نفح» مقری، ج ۴، فصل ۷ ص ۱۲-۱۱ در مورد وظائف این مقام رجوع شود به: مق، ج ۱، ص ۳۹۹، ج ۲، ص ۲۲-۲۱ «تاریخ سازمانهای قضایی در کشورهای اسلامی»، اثر E. Tyan، ج ۲ (چاپ پاریس ۱۹۴۳) ص

۲- رجوع شود به ابن الخطیب در «احاطه»، ج ۱، ص ۱۶۹-۱۶۴.

۳- ت، ص ۴۹ کد، ج ۲، ص ۴۶۲-۴۵.

۴- ت، ۷۹-۷۷ ابن الخطیب در «نفح»، مقری، ج ۴، ص ۱۶-۱۴: ۷.

بدینسان نخستین مرحله تجربه سیاسی او به پایان رسید. ابن خلدون که جوان و بسیار جاه طلب بود می خواست در یگانه کشور افریقای شمالی که می توانست آن مرزوبوم را متحد سازد و ثبات سیاسی در آن برقرار کند و شاید به زندگی فرهنگی آن نیروی تازه ای بخشد مقامات با نفوذ به دست آورد، ولی در این کوشش با ناکامی محض روبرو شد. اما اسپانیای مسلمان شرایط، فرصتها و امیدهای تازه ای بر او عرضه داشت.

۲- اسپانیای مسلمان در مقایسه با افریقای شمالی به طور قطع مرفه تر، متمدن تر، با ثبات تر و آرام تر بود. ابن الخطیب در کتابی که در این دوران نوشته است عظمت حیات فرهنگی غرناطه، وفور فراورده های کشاورزی و تجمل و ذوق مردم و زیبایی و دلربایی زنان آن را توصیف می کند. مردم آن سر بزیر و فرمانبردار بودند و مالیاتهای خود را بی درنگ می پرداختند. از بدعتها و کشمکشهای مذهبی برکنار بودند^۱. تنها چیزی که اسپانیای مسلمان می خواست يك فرمانروای شایسته بود که با درایت و دوراندیشی بتواند آن را از دسیسه های مسیحیان در شمال و فرمانروایان بنی مرین در جنوب رهایی بخشد و رفاه مادی و معنوی را که بالفعل موجود بود استوار و افزون کند.

ابن خلدون در افریقای شمالی با ناکامی روبرو شد، ولی امید و جاه طلبی خود را از دست نداده بود. اسپانیای مسلمان فرصتهای فراوانی برای ماجراهای تازه عرضه می داشت، و ابن خلدون حاضر بود که بخت خویش را با دیگری بیازماید. ما در اینجا باز مرهون ابن الخطیب هستیم که با روشنی هر چه بیشتر خصوصیات اخلاقی

۱- ابن الخطیب در «احاطه» ج ۱: ۲۴ به بعد رجوع شود به: «لمحه» ۱۲ به بعد مق، ج ۱، ۲۷۸ به بعد، ۲۹۸ به بعد، ج ۲، ۳۰۹ میگل لافوئنته Miguel Lafuente در «تاریخ غرناطه» Historia de Granada (چاپ غرناطه ۱۸۴۴) ج ۳، ص ۲۸۸ به بعد.

ابن خلدون را هنگام ورود به صحنه اسپانیا توصیف کرده می نویسد: «مردی با ابهت، قابل، سرکش، قوی اراده و برای ارتقاء به عالیترین مقام رهبری، بسیار بلندپرواز است»^۱.

آشنایی ابن خلدون با محمد پنجم (دوران سلطنت از ۱۳۵۴/۷۵۵ تا ۱۳۹۱/۷۹۳) سلطان غرناطه مسبوق به سالهای ۱۳۵۹/۷۶۰ - ۱۳۶۱/۷۶۲ یعنی هنگامی بود که محمد در اثر انقلابی که برادرش را از سلطنت خلع کرد از کشورش بیرون رانده شد و به دربار ابوسالم در فاس آمد تا برای بازستاندن قدرتش از او یاری جوید^۲. پیش از اخراج محمد پنجم امور اسپانیای مسلمان در واقع به دست دو مرد اداره می شد: یکی رضوان^۳ سائس و سردار خردمند و کارآمد و سالخورده و دیگر ابن الخطیب نویسنده و منشی نامدار. به هنگام انقلاب، رضوان مقتول و ابن الخطیب زندانی شد. ابوسالم، آزادی ابن الخطیب را خواستار شد و او در فاس به سلطان محمد پنجم پیوست. در آنجا او با ابن خلدون که ظاهراً در دربار بنی مرین به هدف او و سلطان او یاری کرده بود آشنا و از دوستان نزدیک او شد. هنگامی که سرانجام سلطان محمد پنجم برای بازستاندن تاج و تخت خود به دستگیری کاستیلیها (قشاته) رهسپار اسپانیا شد^۴، ابن خلدون از خانواده او که سلطان آنها را در فاس به جا گذاشت مواظبت کرد.

- ۱- این گفته را مقری در «نفع الطیب»، ج ۴، ۲۸-۲۷: ۶ نقل کرده است.
- ۲- کد، ج ۲، ص ۴۵۷-۴۵۳، ابن الخطیب در «احاطه»، ج ۱، ۲۳۷ به بعد، رقم ۹۷، ۱۰۸ به بعد، «لمحه» ص ۱۰۰ به بعد.
- ۳- ابن الخطیب در «احاطه»، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۱، ۱۱۴، ۱۱۷، کتاب فوق الذکر لافوئنته، ۴۰۰ به بعد.
- ۴- ابن الخطیب در «لمحه» ص ۱۰۱-۱۰۲، ۱۱۴ و ۱۱۷ رجوع شود به تاریخ سابق - الذکر لافوئنته، ص ۴۰۰.

دوستی ابن خلدون با ابن الخطیب و خدماتی که او به سلطان کرده بود موجب شد که هم سلطان و هم وزیر که اکنون سر رشته دار واقعی امور مملکتی بود استقبال گرمی از او به عمل آورند^۱. در دربار از او پذیرایی شایانی شد و ابن خلدون در آنجا از صاحب ابن الخطیب دانشمند و دیگر فضلاء مسلمان اسپانیولی بهره‌مند گردید. اندکی بعد خانواده‌اش را نیز نزد خود آورد و بدینسان نشان داد که قصد دارد در آن سرزمین رخت اقامت افکند.

در سال ۱۳۶۴/۷۶۵ ابن خلدون به سفارت نزد پدرو Pedro اول ملقب به بیرحم (پطرس القاسی) پادشاه کاستیل و لئون که از ۱۳۵۰ تا ۱۳۶۹ سلطنت کرد^۲ فرستاده شد تا پیمان صلحی میان او و فرمانروای اسپانیای مسلمان ببندد. این دو در اشبیلیه در خانه نیاکان اسپانیولی ابن خلدون با هم ملاقات کردند. وقتی پدر و از طریق پزشک یهودی خود ابراهیم بن زرزر^۳ از فعالیت‌های ابن خلدون در افریقای شمالی و از مقام نیاکان او در اشبیلیه آگاهی یافت از دیدار با او خشنود شد و از او دعوت کرد که در اشبیلیه بماند، و پیشنهاد کرد که اموال نیاکان ابن خلدون را در آن شهر به او بازگرداند (مرد جاه‌طلبی چون ابن خلدون می‌توانست در اجرای نقشه‌های پدرو برای تضعیف کشورهای مسلمان از راه ایجاد نفاق بین آنها بسیار سودمند افتد). ابن خلدون این پیشنهاد را مؤدبانه رد کرد و پسر از آنکه مأموریت

۱- ت، ص ۷۹ به بعد، ابن الخطیب، در «نفع»، مقرر ج ۴ ص ۷، دائرة المعارف اسلامی، ج ۳، ص ۸۰-۸۷۹، ابن الخطیب در «لمحه» ص ۱۰۳.

۲- در مورد دوران سلطنت پطروس قاسی در آن سال، رجوع شود به کتاب: Pedro López de Ayala مورخ عیسوی اسپانیولی معاصر (۱۴۰۷-۱۳۳۲) به نام: «وقایع دوران سلطنت شاه پدرو» Cronica del Rey Don Pedro (چاپ مادرید ۱۷۷۹) ج ۱ ص ۳۸۰. در این کتاب مؤلف مأموریت ابن خلدون را ذکر نمی‌کند.

۳- ت، ص ۸۵ و ۳۷۱. ابن زرزر، ابن خلدون را از دربار ابوعنان می‌شناخت (رجوع شود به کد، ج ۲، ص ۴۵۰).

خود را با کامیابی انجام داد با هدایایی به غرناطه بازگشت^۱. این نخستین تماس مستقیم ابن خلدون با اروپای مسیحی و تمدن آن بود^۲. در اسپانیا که ابن خلدون دلبستگی ژرفی به آن در خود احساس می کرد، ویرانه هایی را که از قرن ها جنگ میان مسلمانان و مسیحیان به جا مانده به چشم دید و می توانست پیش بینی کند که چه مصیبتی در انتظار قسمت رو به کاهش رونده متصرفی مسلمان در آن سرزمین است. مأموریتی که خود او هم اکنون به انجام رسانده بود نشانه ای از وضع مسلمانان اسپانیا بود: آن يك پیمان صلح میان دو کشور همشان نبود، بلکه میان يك پادشاه مسیحی تهدید کننده و يك سلطان مسلمان مرعوب بود که اشتیاق داشت به خراجگری او پذیرفته شود^۳.

با این وصف اسپانیای مسلمان مزایایی داشت که کشورهای مسلمان دیگر در مغرب فاقد آن بودند. اسپانیای مسلمان از لحاظ مادی و فرهنگی مترقی بود. طبقه سپاهی که افراد آن از بربرهای شمال آفریقا و بردگان مسیحی به سربازی گرفته می شدند، شایستگی و سازوبرگ عالی داشتند و زیر نظارت کامل سلطان بودند. ظاهراً ابن خلدون به این نتیجه رسیده بود که اسپانیای مسلمان برای آنکه خود را حفظ کند بیش از هر چیز احتیاج به يك فرمانروای خردمند داشت. محمد پنجم برای تعلیم مستعد به نظر می رسید. او نه تنها قابل دسترسی بود بلکه سخنان

۱- ت ۸۵-۸۴: ابن الخطیب در نفع، مقری جلد ۴، ۱۷: ۹-۸.

۲- در مورد فرهنگ و ادبیات اسپانیای مسیحی در آن دوران رجوع شود به کتاب تاریخ ادبیات اسپانیا Historia de la literatura espanola تألیف A. González Palencia, J. Hurtado de la Serna, J. (چاپ مادرید ۱۹۴۹) صفحه ۴۴-۳۳ و ۱۳۵-۱۱۳.

۳- یکی از تعهدات سلطان محمد پنجم در مقام خراجگری پادشاه کاستیل این بود که يك فوج شوالیه در اختیار او بگذارد که بعنوان نیروی ثابت و دائمی در جنگها شرکت می کردند رجوع شود بکتاب: «وقایع دوران سلطنت شاه پدرو» تألیف: Lopez de Ayala

ابن خلدون را با روی گشاده و گوش شنوا می شنید و از افکار او محظوظ می شد^۱. ابن خلدون در برداشتن گامهای نخستین برای آموختن فلسفه به سلطان جوان هیچ وقت تلف نکرد. تجارب او در شمال افریقا به او آموخته بود که اگر فقط مقام مشاور را برای يك فرمانروای نادان داشته باشد از لحاظ سیاسی کامیاب نخواهد شد، زیرا چنین فرمانروایی مانند ابوسالم همواره احتمال داشت که تحت تأثیر دیگران واقع شود و راه مصلحت سیاسی و ابن الوقتی را درپیش گیرد. ولی سلطان محمد پنجم فرمانروای جوانی بود سی و پنج شش ساله که از هم اکنون قدرت را قبضه کرده بود و زیرك و پارسا و دوراندیش می نمود^۲. اگر ابن خلدون می توانست او را تربیت و هدایت کند تا فرمانروای خردمندی بشود احتمال می رفت که ایجاد کشوری که ابن خلدون امیدش را در دل می پروراند سرانجام تحقق یابد. از آنجایی که امور عملی مملکت به دست ابن الخطیب اداره می شد سلطان، وقت آن را داشت که نزد ابن خلدون به تحصیل علم بپردازد. ابن خلدون و محمد پنجم در جلسات طولانی تنها می نشستند و ابن خلدون مقصود خود را برای سلطان تشریح می کرد^۳ و به دستیاری آثار اولیه خود در مبحث فلسفه، ریاضیات و اصول دین و فقه به او تعلیم می داد. چون این آثار شامل رساله‌ای در باره منطق یعنی مبحثی نبود که ابن رشد در تلخیص خود از جمهوریت افلاطون^۴ برای تعلیم و تربیت زمامداران

۱- ت، ص ۹۱ ۲- رجوع شود به: ابن الخطیب در «لمحه»، ص ۱۰۰.

۳- رجوع شود به: ت ۳: ۲۷۷.

۴- ابن رشد درباره ارزش ضروری منطق برای تعلیم و تربیت زمامداران آینده بحث کرده تأکید می کند که آموزش آنها با منطق آغاز شود (که چون ارسطو علم منطق را پدید آورده امری ممکن است) و نه با ریاضیات که افلاطون طبعاً دوره تدریس را با آن آغاز می کند. از نظر ابن رشد ریاضیات، بواسطه منطق ارسطو، اکنون مقام دوم را حائز است. ای. روزنتال E. Rosenthal در مقاله «توضیحاتی چند در باره پاره‌ای نسخه‌های خطی عربی در کتابخانه جان رایلندز John Rylands در «بولتن کتابخانه جان رایلندز» ج ۲۱ (۱۹۳۷) ص ۴۸۳-۴۸۲.

ضروری شمرده بود. ابن خلدون کتابی درباره منطق به ویژه برای سلطان^۱ به رشته تحریر درآورد.

ابن الخطیب به این جلسات طولانی و خصوصی میان محمد پنجم و ابن خلدون نخست بدگمان شد، و چون از قصد ابن خلدون، شاید از طریق خود سلطان، آگاهی یافت، بی اندازه خشمگین شد و محیط (روابط) بین او و ابن خلدون تیره گردید.^۲ ابن خلدون در واقع ناچار شد غرناطه را ترك گوید. علت عكس العمل خصمانه ابن الخطیب نسبت به نیات ابن خلدون جهل محض یا محافظه کاری شدید نبود، بلکه از روی حکمت عملی سیاسی بود. ابن الخطیب اکنون پنجاه و اندی سال داشت و حال آنکه ابن خلدون هنوز جوان بود و سی و اندی سال داشت. او همه عمر خود را در اسپانیای مسلمان گذرانده بود و از اوضاع آن سرزمین و سیرت فرمانروای خود به مراتب بیش از ابن خلدون آگاهی داشت. مزیت دیگرش این بود که فن عملی سیاست را زیر دست «رضوان» سیاستمدار و سردار خردمند و لایق آموخته بود. و از همه اینها گذشته، او فلسفه تحصیل کرده بود و با «مقصود» برنامه تحصیلی ابن خلدون برای سلطان خود آشنایی کامل داشت.^۳ او به معلومات ابن خلدون احترام می گذاشت^۴ ولی معتقد بود که نیات او دور از عقل و برای آرامش کشوری که او وظیفه حفظ آن را داشت خطرناک بود.^۵ او معتقد بود که محمد پنجم شرایط لازم را برای فهم وضبط و استفاده از تعلیمات ابن خلدون ندارد.^۶ ابن خلدون آدم خطرناکی بود

۱ - ابن الخطیب در «نفح»، مقری، ج ۴، ص ۳، سطر ۱۱ می گوید: «و او کتابی درباره منطق برای سلطان در روزهای نوشت که او (سلطان) مشغول تحصیل علوم عقلی بود.»
۲ - ت. ۹۱، ۹۷.

۳ - کد، ج ۲، ص ۴۹۱ به بعد، ۴۹۷.

۴ - رك: مثلاً به مق، ج ۳: ۴۹-۳۴۸، ت، ص ۱۰۹، «نفح»، مقری، ج ۴، ص ۷-۶.

۵ - ابن الخطیب در «لمحه»، ص ۱۰۱، ۱۰۷ و ۱۱۱، ت ۱۱۹-۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۴.

۶ - رجوع شود به نامه او به سلطان محمد پنجم، در ت، ص ۱۵۱-۱۵۰.

و می‌بایستی غرناطه را ترك کند. ولی هنگام عزیمت ابن‌خلدون از غرناطه، يك تقدیر نامه رسمی (مرسوم) به او داده شد که در آن ستایش از خدمات بزرگ او به سلطان، اندوه سلطان از عزیمت «اختیاری» او و استقبالی که در صورت تصمیم به بازگشت در انتظار او خواهد بود ذکر شده بود.^۱ همینکه ابن‌خلدون به فاصله امنی از غرناطه دور شد و به افریقای شمالی رسید ابن‌الخطیب مکاتبه مفصل و بی‌اندازه دوستانه‌ای با او آغاز کرد و با اشتیاف از نقشه‌های آینده‌اش جویا شد و او را از رویدادهای سیاسی و ادبی اسپانیای مسلمان آگاه ساخت.

و اما خود ابن‌خلدون به محض اینکه اسپانیای مسلمان را ترك گفت، بر آن شد که آن حادثه را به دست فراموشی بسپارد. زندگی بعدی محمد پنجم ثابت کرد که ترسهای ابن‌الخطیب کاملاً بجا بوده است.

پادشاهی که قرار بود «فیلسوف» تربیت شود، همان چیزی از آب درآمد که ابن‌الخطیب حدس زده بود: یعنی يك ستمگر بی‌رحم.^۲ ابن‌الخطیب ناچار شد به شمال افریقا بگریزد و محمد پنجم آرام نگرفت تا ابن‌الخطیب به زندان افتاد و به جرم داشتن عقاید ضاله فلسفی و صوفیانه محکوم شد و سرانجام به طرز فجیعی به قتل رسید. ابن‌خلدون که همچنان ابن‌الخطیب را می‌ستود و درباره او با محبت سخن می‌گفت و می‌نوشت^۳ بیهوده در صدد برآمد تا جان او را هنگامی که در شمال افریقا زندانی بود نجات بدهد. در زمانی که ابن‌خلدون شرح حال خود را می‌نوشت ظاهراً معتقد شده بود که کوشش او در راه تغییر ماهیت سلطان محمد پنجم، خبط محض در قضاوت بوده است. هر چند محمد پنجم همچنان دانش و نیات ابن‌خلدون را

۱ - ت ۹۳، ۹۱ -

۲ - مقری در «نفع»، ج ۴، ص ۲۸۶-۲۸۷ و ۲۸۹.

۳ - ایضاً در «نفع»، ج ۴، ص ۱۷ و ۲۰۱ - ۱۹۵، مق، ج ۳، ۳۲۱ - ۳۲۰.

۳۹۹، ۴۰۹، ت ۴۱ - ۱۴۰ و ۱۵۵.

می‌ستود، خود ابن خلدون سخت می‌کوشید تا هر گونه اطلاعات صریح در باره این حادثه زندگی خود را از میان ببرد.^۱

۳ - در رمضان سال ۷۶۵ (اوت ۱۳۶۴) دوست ابن خلدون، ابو عبدالله سلطان خاندان بنی حفص، امید دیرینه خود را برای تسلط بر بجایه جامعه عمل پوشانید. او قبلاً در فاس به ابن خلدون مقام مهم وزیر اعظم یا «حاجب»^۲ را وعده کرده بود، و همینکه به قدرت رسید او را فراخواند و این مقام را به او سپرد. در آن هنگام ابن خلدون هنوز امیدوار بود که اندیشه‌هایی که برای سلطان غرناطه در سر داشت، به تحقق برسد، اما نه‌ماه بعد که ابن الخطیب صریحاً گفت که فعالیت‌های او را تحمل -

۱ - اظهارات ابن خلدون در باره این حادثه به‌طور یکنواخت و عمدی مبهم است. همه تفصیل مربوط به این حادثه از نامه‌های میان او و ابن الخطیب و ابن زمرك حذف شده است. در ت، ص ۱۴۰ او چنین وانمود می‌کند که نامه ابن الخطیب را که راجع به زندگی ابن خلدون در اسپانیاست «فراموش» کرده است (رجوع شود به پاسخ ابن خلدون در ت به ویژه ص ۱۴۲). در ت ۲۷۴ او قسمتهایی از نامه ابن زمرك را با این توضیح حذف می‌کند که: «اینها مربوط به مسائلی است که ذکرش در اینجا لازم نیست». دوستی ابن خلدون با ابن زمرك که پس از سفر ابن خلدون به مصر همچنان ادامه داشت (رجوع شود به ت ۲۷ - ۲۲۶ و ۷۴ - ۲۶۲) قرینه دیگری برای تأویل چگونگی فعالیت ابن خلدون در اسپانیاست. معروف است که ابن زمرك مسبب مرگ ابن الخطیب بود. (رجوع شود به حاشیه پسر ابن الخطیب روی نسخه «احاطه» متعلق به پدرش، موجود در قاهره: «او مسبب قتل پدرم بود» [مقری، در نفح، ج ۴، ص ۲۸۵، ۲۷۴، ۲۸۶، ۲۹۱ - ۲۹۰]) و بالاخره محمد پنجم درباره «نیات»، «وفاداری»، «عقاید» ابن خلدون اظهاراتی کرده است که نیاز به توضیح دارد. اگر اکثر اطلاعات ما در باره تاریخ معاصر اسپانیای مسلمان مأخوذ از ابن خلدون و ابن الخطیب نمی‌بود، ما می‌توانستیم اطلاع کاملتر و موثق‌تری در باره رابطه میان ابن خلدون، ابن الخطیب، محمد پنجم و ابن زمرك به دست آوریم.

۲ - ت، ص ۹۷. در مورد وظایف این شغل در زمان بنی حفص رجوع شود به مق، ج ۲، ص ۱۳ - ۱۲، برانشویگ در کتاب سابق الذکر، ج ۲ ص ۵۴. از جمله وظایف حاجب در مغرب نیابت سلطان، ریاست وزیران و وزارت جنگ و مالیه بود. رجوع شود به: دائرة المعارف اسلامی ج ۲، ص ۷۸ - ۲۰۶b.

نخواهد کرد، ابن خلدون به بجایه رفت، مورد استقبال پرفروشکوهی قرار گرفت، و زمام کارهای شهر بی درنگ به او سپرده شد، و بدینسان سومین مرحله مشاغل سیاسی او آغاز گردید.^۱

ابوعبدالله اکثر محاسن يك سلطان کار آمد، به ویژه محاسنی را که برای اوضاع آشفته سیاسی افریقای شمالی در آن هنگام از همه بیشتر ضرورت داشت فاقد بود. در جوانی شتابکار و عیاش بود. وقتی سرانجام باردیگر بر بجایه دست یافت، وفاداری مردم آن شهر را با سختگیری و گستاخی خود از دست داد. دیری نپایید که آنها برای چاره جویی برضد او به هر سو روی آوردند، و هر دو عموزاده او: ابوالعباس حکمران قسطنطین، شهر مجاور، و ابوحموی زیانی حکمران تلمسان را رسماً برای رهایی خود از ستم او دعوت کردند و وعده دادند که با شورشهای داخلی به آنها یاری کنند. ابوعبدالله به جای آنکه به عموزاده سالمندتر و با کفایت تر خود ابوالعباس برضد امرای بنی زیان در تلمسان دست یگانگی دهد، بی طرفی امرای اخیر را به بهای امتیازات ارضی شرم آوری خرید و دشمنیهای دیرین با عموزاده اش را تازه کرد و نیروی خود را در جنگهای یهوده با او تلف کرد.^۲ ابن خلدون یهوده کوشید تا شالوده قدرت ابوعبدالله را در همسایگی بجایه استوار سازد، و پولهای لازم برای این جنگها را وصول کرد، اما نفاق در میان اهالی شهر وضعف ابوعبدالله موجبات فنای او را فراهم ساخت. از عموزاده اش شکست خورد و جان خود را در جنگ از کف داد. ابوالعباس در سال ۷۶۶/۷۶۷ اندکی بیش از یکسال پس از رسیدن ابن خلدون به مقام خود، وارد بجایه شد. از ابن خلدون برای تحکیم قدرت خود در آن شهر، یاری خواست و ابن خلدون نیز بامیل به او

۱ - ابوعبدالله در رمضان ۷۶۵ هجری به قدرت رسید و ابن خلدون در اواسط سال ۷۶۶ هجری رهسپار بجایه شد.

۲ - ت ۹۹ - ۹۸ و ۱۰۰، کد ۱، ج ۱، ص ۸۵ - ۵۸۴ و ۵۸۶.

خدمت کرد، اما وقتی دشمنانش شروع به سعایت از او نزد امیر فاتح کردند، ابن خلدون بجایه را ترك گفت، و همه امیدهایش برای کارهای ثمر بخش سیاسی تا ابد در آنجا مدفون شد^۱.

تجربه سیاسی ابن خلدون در بجایه برای کارهای سیاسی و علمی آینده اش به همان اندازه اهمیت داشت که ناکامی او در غرناطه. با نبودن يك فرمانروای مذهب، يك احتمال کمال مطلوب ثانوی وجود داشت که او هنوز واقعاً آن را نیازموده بود: یعنی اینکه مشاور يك سلطان مستبد بشود و دولت کارآمدی برپایه میانه روی به وجود آورد^۲. ابن خلدون در بجایه این احتمال را آزمود، و نتایج اندوهبار کوششهایش به او ثابت کرد که دانش و داوری شخص واحد که تسلط محض بر قدرت نداشت برای تحقق امیدهای او کافی نبود. در ژرفنای سیرت يك سلطان مستبد و در سیرت تاریخ مردمی که بر آنها سلطنت می کرد عواملی وجود داشت که او بآنها پی نبرده و نتوانسته بود بر آنها تسلط یابد. ناکامی ابن خلدون در بجایه تا حدی اعتقاد او را به فرض اساسی اش در باره تعلیم و تربیت سلطان غرناطه تحکیم بخشید و آن فرض این بود که: سلطان، روح اجتماع است و کسی که بر امور مملکتی تسلط کامل دارد باید مردی خردمند باشد. ولی آن ناکامی يك چیز دیگر هم به او آموخت، یعنی قصور فهم او را از عوامل اجتماعی محسوس جامعه ای که او به اصلاح آن می کوشید آشکار ساخت. رفته رفته به این تردید دچار شد که در پشت صحنه دائم التغییر سیاسی شاید جبر و ضرورتی درونی وجود دارد، و ممکن است ترقی و

۱ - ت، ۱۰۰، ۹۹، کد، ج ۱، ص ۵۸۵.

۲ - برای نمونه ای از رابطه موفقیت آمیز میان مشاور فیلسوف و سلطان مستبد رجوع شود به: شرح رابطه میان ارسطو و اسکندر کبیر در کتاب «سیاست»، ص ۲۷-۱۷ که به غلط به ارسطو نسبت داده می شود.

زوال دولتها نتیجه کارهای عمدی بشر یا موکول به علم یا جهل بشری نباشد^۱. در باره امیدها و آرزوهایی که منتهی به ناکامیهای پی‌درپی خود او گردیده بود شروع به تفکر کرد. آیا آنها تمایلاتی «کور کورانه» بودند که او را به سوی خود کشی سوق می‌دادند؟ آیا يك «بیماری درمان ناپذیر» بودند؟

در حالی که بخت من رو به افول می‌رود،

آیا سودی دارد که من به دنبال امیدها همچنان صعود کنم^۲؟

در نامه‌های خود به ابن الخطیب او همه این چیزها و چیزهای بیشتری را در میان نهاد. از تردید و حیرت خود، از پشیمانی که چرا به زندگی آسوده خود در اسپانیا قناعت نکرده و به دنبال امیال سرکش خود به آنجا آمده، و از «حیرتی که نزدیک است جان را بگیرد»^۳ سخن به میان آورد. در پایان نوشت: «انشاءالله اندرز سودمند شما درمان این درد بی‌درمان باشد. زیرا تنها خداوند، رها کننده از قید امیدها و راهنمای ترك این تعلقات فریبنده است»^۴.

این اندیشه‌های کنجکاوانه او را به جستجوی دانشی که نداشت برانگیخت و نتیجه اش طرز فکر تازه‌ای در باره کردار سیاسی و مقام علم در اجتماع بود.

۴ - ابن خلدون پس از عزیمت از بجایه از پذیرفتن مقام حاجبی که ابوحموی زیانی به او پیشنهاد کرده بود امتناع ورزید^۵. هر وقت مقتضیات او را به اشتغال امور سیاسی و ادار می‌ساخت او کاری را که از او خواسته می‌شد بامنتهای بی‌علاقگی شخصی

۱ - رجوع شود به نامه ابن خلدون، به ابن الخطیب (ت، ۱۲۶) و نامه ابن الخطیب به سلطان محمد پنجم (ت، ص ۱۴۸ : ۲-۵).

۲ - ت، ۱۲۵ : ۳.

۳ - ت، ۱۲۴.

۴ - ت، ۱۲۵ : ۴ و ۱۴ و ۱۵.

۵ - ت، ص ۱۰۲ - ۳.

و بای اعتنایی به نتیجه آن انجام می داد. از آن هنگام تا ده سال بعد اوقات او اکثر وقف تحقیق و تدریس در بسکره، در مزار ابومدین صوفی و در فاس گردید.^۱ مهمترین فعالیت سیاسی او در این مدت خدماتی بود که برای ابوحمو و سپس برای رقیب او عبدالعزیز مرینی انجام داد: بدین معنی که موجبات وفاداری و یاری قبایل هلالی بنی ریاح به ویژه قبیله بنی داود را نسبت به ایشان فراهم ساخت.^۲ این خدمات او را از خشم آنان در امان گذاشت، و او ناچار شد که بسکره را که می خواست در آن رخت اقامت افکند ترك کند، زیرا فعالیت های او حسد دوستش احمد بن مزنا حکمران آن شهر را که مأمور جلوگیری از قبایلی بود که ابن خلدون با آنها سروکار داشت برانگیخت.^۳ ابن خلدون بیهوده می کوشید تا پای خود را از آشفتگی سیاسی که در افریقای شمالی حکمفرما بود کنار بکشد. اما پیوسته از رقبای متحاربی که بر آن مرزوبوم فرمانروایی می کردند تقاضای یاری دریافت می داشت و کراراً در جنگها و رقابتهای آنها پایگیر می شد.^۴ تنها غرناطه

۱- ت، ص ۱۰۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹، ۲۲۶ و ۲۲۷، در مورد شرح زندگی ابومدین رجوع شود به: «نفح» مقری، ج ۴، ص ۲۶۹ به بعد. از گزارشهای نویسندگان آن عصر چنین برمی آید که در دوران فرمانروایی بنی مرین زندگی برای دانشمندان بسیار دشوار بوده است. ابن الخطیب (احاطه، ج ۱، ص ۷۲-۷۱) روایت می کند که ابن القبقاب نامی که او را در فاس دیده و به او ارادت پیدا کرده بود ناچار گردید «مانند بسیاری از دانشمندان دیگر، از مشاغل دولتی کناره گیری کند».

۲- ت، ص ۱۰۳، ۱۳۰، ۱۳۴-۱۳۱، ۱۳۵-۳۹، ۵۵-۱۵۴، ۲۱۸-۲۱۶، کد، ج ۲، ص ۱۳۹، ۱۷۹، ۱۹۶، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۴، ۸۸-۴۸۷. در مورد اهمیت نقش سیاسی این قبایل و رابطه ابن خلدون با آنها رجوع شود به شروح مبسوط در کد، ج ۲ و ۱، کتاب Les Arabes تألیف مارسه Marçais ص ۳۱۰-۳۰۹، ۳۱۲، ۳۳۸، ۳۳۷، ۳۵۱، ۳۶۲، ۴۲۰-۴۱۱، ۴۲۹، ۸۲-۴۸۱، ۵۰۷، ۵۰۴.

۳- ت، ص ۱۳۵، ۲۱۶.

۴- ت، ص ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۳۱، ۳۴-۱۳۳، ۱۳۷، ۱۸-۲۱۷، ۲۲۵.

تا اندازه‌ای امید به آسایش و گوشه‌گیری به او می‌داد. سرانجام ابن خلدون توانست باز دیگر در بهار ۱۳۷۵/۷۷۶ به اسپانیای مسلمان برود، ولی نه با نقشه‌های جاه‌طلبانه دوره جوانی خود، بلکه به صورت يك مرد خسته و تلخکامی که جز گریختن از جنجال افریقای شمالی هدفی نداشت^۱. ولیکن کشور غرناطه از هنگام نخستین سفر او تغییر کرده بود. فرمانروای آن دیگر آن مرد حرف‌پذیر و یکدل‌پیشین نبود، بلکه هیولای سنگدلی از آب درآمده بود که در سیاست خود ابن‌الوقت و متلون بود. با ابن‌الخطیب از در مخالفت درآمده بود و هنگامی که این مرد به دربار بنی‌مرین گریخت، سلطان غرناطه از توطئه‌چینی بر ضد سلاطین مرینی دست برنداشت، تا زمانی که ابن‌الخطیب به قتل رسید و اموال او نابود گردید^۲. وقتی شنید که ابن خلدون در صدد نجات ابن‌الخطیب برآمده است او را از غرناطه بیرون راند^۳.

ابن خلدون پس از بازگشت به افریقای شمالی اکنون چنان مصمم به احترام ازهر گونه فعالیت سیاسی بود که وقتی ابوحمو از او خواهش کرد که دوباره نزد قبیله بنی داود برود و حمایت آنها را نسبت به او جلب کند، ابن خلدون به قصد فرار او را ترك گفت. وقتی به سرزمین اولاد عارف رسید بهانه‌هایی تراشید و نزد ابوحمو پیغام فرستاد و اکنون که به خانواده خود پیوسته بود در عمارت مجزایی در قلعه ابن‌سلامه سکونت گزید. در آنجا چهار سال را در بی‌خبری کامل از دنیای خارج گذراند. ابن خلدون اکنون چهل‌واندی داشت. بیست سال پیش از آن صرف شرکت جدی در امور سیاسی اسلام در مغرب، و صرف مطالعه و جستجوی پاسخ به

۱- ت، ص ۳۴ - ۱۳۳، ۲۶ - ۲۲۵.

۲- کد، ج ۲، ص ۹۷ - ۴۹۱، ۵ - ۵۰۴.

۳- ت، ص ۲۲۷.

مسائل ناشی از فعالیت سیاسی خود شده بود. ابن خلدون بسیاری از حوادث مهم معاصر آن سرزمین را شخصاً درک کرده بود، به اسناد رسمی مربوط به آن حوادث دسترسی داشت. وظایف رسمی اش او را با بسیاری از اشخاص مهم: با سفیران، سلاطین، رؤسای قبایل و دانشمندان در تماس گذاشته بود و او از این اشخاص در باره رویدادهایی که خودشان در آن شرکت داشتند و در باره رویدادهای دیگری که آنان به واسطه مقام رسمی یا اجتماعی خود از آنها آگاهی داشتند اطلاعاتی کسب کرد. ابن خلدون درصدد برآمده بود که گوشه عزلت اختیار کند تا در باره مسائلی که تاریخ معاصر اسلام باختاری برای او مطرح کرده بود به اندیشه پردازد. در قلعه ابن سلامه این فرصت برای او فراهم گردید.

۵ - تحصیلات اولیه او در علوم فلسفی به او آموخته بود که درک هر موضوع مستلزم تحقیقی است که از معلومات خارجی که از گذشته به ما رسیده یا از راه تجربه شخصی به دست آمده آغاز می گردد و به معرفت توضیحی و قابل اثبات سبب و طبیعت امور موضوع آن معلومات منتهی می شود، بدین معنی که در پس معلومات ظاهری، اساسی معقول و باطنی نهفته است که اگر درست شناخته شود می تواند چون چراها را توضیح دهد و معلومات ظاهری را قابل فهم سازد. بنابراین اگر بخواهیم تاریخ را به درستی درک کنیم باید آن را مورد همان تحقیقی قرار دهیم که هر رشته از علوم معقول دیگر را قرار می دهیم. معلومات ظاهری مربوط به آنها باید گردآوری و طبقه بندی شود، سپس سببها و طبیعت آنها معلوم گردد.

۱ - مق، ج ۱، ص ۲، مقریزی، شاگرد ابن خلدون، در کتاب خطط ج ۱، ص ۹-۸ می گوید که تاریخ باید پس از احاطه یافتن بر علوم منقول و معقول مطالعه شود. رجوع شود به ذیل صفحات بعدی این کتاب. برای تمیز میان ظاهر و باطن رجوع شود به: ت، ص ۱۹۲؛ ص ۲-۱، مق، ج ۱، ص ۴۸-۳۴۷، ۵۶-۳۵۵، ج ۲، ص ۱۶۶ و کتاب سیاست منسوب به ارسطو fol. 4v.

ابن خلدون نخست بر آن شد که کتابی در باره تاریخ معاصر اسلام باختری بنویسد، و شاید اندکی پس از ورود به قلعه ابن سلامه به نوشتن مقدمه‌ای کلی بر چنین تاریخ منطقه‌ای آغاز کرد که در آن ملاحظات مربوط به جنبه‌های ظاهری و باطنی تاریخ را که هم‌اکنون به آن اشاره کردیم به رشته تحریر درآورد. در ظرف آن مدت ظاهراً او قصد نداشت که یک تاریخ عمومی بنویسد یا جنبه باطنی تاریخ را به عنوان مبحث علمی ویژه‌ای مورد بررسی قرار دهد^۱. اما ضمن نوشتن این مقدمه، مسائل تازه‌ای پیش آمد که قصد اصلی او را در باره تاریخ محلی غیر عملی ساخت.

ابن خلدون پی برد که دو جنبه از تاریخ باهم ارتباط بسیار نزدیک دارند: برای پی بردن به علل و طبیعت رویدادهای تاریخی انسان باید کار را از اطلاعات درست آغاز کند، ولی برای آنکه بتواند اطلاعات در باره رویدادها را تصحیح کند و درست را از نادرست بازشناسد باید طبیعت و علل آنها را بداند. از اینرو برای نگارش تاریخ دقیقی در باره اسلام باختری معاصر، لازم بود که ابن خلدون جنبه باطنی تاریخ را بداند. آثار مورخین اسلامی پیشین را مطالعه کرد و دریافت که آنها دارای چنین دافشی نبودند، بلکه اکثر فقط اطلاعاتی را که از روایان شان به آنها رسیده بود نقل کرده بودند. ابن خلدون سپس این سؤال را به میان آورد که آیا طبیعت و علل رویدادهای تاریخی در هیچ رشته علمی دیگری غیر از تاریخ-

۱ - ابن خلدون در این مقدمه نوشت که: «تاریخ، شرح یک عهد یا یک نسل از آدمیان است». و افزود که اوضاع و احوال جدید در اسلام باختری دورنمای تازه‌ای در پیش چشم او می‌گشاید، و گویی که آن آفرینشی تازه و آغازی دوباره است. این اوضاع و احوال جدید را هیچ مورخ بزرگی ثبت نکرده بود. ابن خلدون بر آن شد که این نقیصه را رفع کند و این نیت خود را صریحاً بیان داشته، نوشت: «در این کتاب خود من می‌خواهم آنچه را می‌توانم در باره مغرب بگویم... چون قصد خاص من اینست که درباره مغرب بنویسم و بس، زیرا با اوضاع مشرق (شخصاً) آشنایی ندارم». مق، ج ۱، ص ۵۲ - ۵۱.

نگاري مورد بحث قرار گرفته است يا خير. او در رشته هايي كه مي پنداشت احتمالاً به اينگونه مسائل توجه كرده اند به ويژه علم سياست و خطابه و اصول فقه، به كند و كاو پرداخت، و دريافت كه همه آنها در باره اين مسئله به طور عرضي بحث كرده اند.

در نتيجه، ابن خلدون احساس كرد كه بسيار لازم است كه خود او علم تازه اي بيافريند كه بالاخص به اين مسئله پيردازد و مبادي و اسلوب و موضوع و هدف آن را تعريف كند. اين علم مي بايستي مقدم بر نوشتن وقايع تاريخ معاصر اسلام باخترى به وجود آيد، زيرا تنها پس از تسلط بر آن علم، او مي توانست آن تاريخ را درك كند و شرح درستي در باره اش بنويسد. خواننده نيز مي بايستي اين علم را بداند تا بتواند اهميت آن را درك كند و درستي تاريخي را كه ابن خلدون مي خواست بنويسد در بوته آزمايش قرار دهد.

از اينرو «پيش نويس نخست» مقدمه، عجلتاً به كنار گذاشته شد. ابن خلدون دو سال بعد از آن^۱ را صرف انديشيدن در بلده مسائل علم جديدي كرد كه بعداً آن را «علم العمران» ناميد. شايد در همين دوران بود كه ابن خلدون تشخيص داد كه حيطه محدود تاريخ مورد نظرش غير كافي است. براي آنكه علم جديد جامع باشد مي بايستي بر اطلاعاتي مبثني گردد كه تاريخ جهان، از آغاز معلوم خود تا زمان او به دست مي داد، نه تنها بر اطلاعاتي كه تاريخ معاصر اسلام باخترى در اختيار او مي گذاشت^۲. از اينرو طرح كتاب را توسعه داد تا علم جديد را نيز شامل شود

۱ - كتاب اول كه حاوي علم جديد بود در ظرف پنج ماهي كه به نوامبر ۱۳۷۷ / اواسط ۷۷۹ منتهي گرديد نوشته شد، رجوع شود به توضيحات ذيل صفحه بعد.

۲ - ابن خلدون غالباً مي كوشد كه نظريات خود را در كتاب اول، هم بر تاريخ اسلامي و هم غير اسلامي مبثني سازد، رجوع شود مثلاً به مقدمه، ص ۴۱۵، ۴۱۷ و ۴۲۲. و نيز چنين به نظر مي رسد كه هنگام نوشتن كتاب دوم، طرح جديد تاريخ در ذهن او كاملاً روشن بوده است. رجوع شود به اشارات او به كتابهاي دوم و سوم در جلد اول مقدمه، مثلاً مق، ج ۱، ۳۶۱.

و به دنبال آن به نگارش يك تاريخ عمومی جهان پرداخت. پیش نویس اصلی مقدمه بدون تغییر یا با مختصر تغییری به اول کتاب الحاق شد تا مقدمه‌ای کلی بر تمام کتاب باشد^۱. این کتاب به صورت نهایی خود به يك دیباچه، يك مقدمه و سه کتاب منقسم شد: مقدمه، درباره مسئله تاریخ به طور کلی بحث می کرد، کتاب اول حاوی علم جدید بود، کتاب دوم تاریخ عمومی جهان تا زمان خود او بود، و کتاب سوم تاریخ اسلام باختری، یعنی همان اثری بود که ابن خلدون در اصل آهنگ نوشتن آن را کرده بود^۲.

۶ - پیش نویس نخستین کتاب اول از حفظ نوشته شد و در نوامبر ۱۳۷۷ / اواسط ۷۷۹ به پایان رسید^۳. ابن خلدون اکنون آماده بود که قلعه ابن سلامه را ترك گوید و به شهری برود تا برای تصحیح و تکمیل نوشته‌های خود و همچنین برای نوشتن قسمت تاریخی رساله آن، به کتابها و اسناد لازم دسترسی داشته باشد. اما در همین هنگام دچار بیماری شدیدی شد که نزدیک به يك سال دوام یافت و بعد از آن، رهسپار تونس شد، زیرا ابوالعباس، فرمانروای آن، او را عفو کرده و به شهر زادگاهش فراخوانده بود.

سلطان حفصی جدید تونس، از هنگام غلبه بر بجایه در سال ۱۳۶۶ / ۷۶۷ بر قدرت خویش افزوده و فرمانروایی خود را در قسمت باختری کشورش تحکیم

۱ - تنها با این توضیح درباره رشته افکار ابن خلدون و توسعه و تکامل طرح کتاب «تاریخ» او، می توان این تناقض آشکار را رفع کرد که از یکسو خودش صریحاً می گوید که قصد دارد فقط تاریخ محلی اسلام باختری را بنویسد و از سوی دیگر در فهرست مندرجات که به دست خود ابن خلدون در مقدمه گنجانده شده است (مق، ج ۱، ۶) طرح کتاب به صورت مفصل تر و مبسوط تری ذکر گردیده است.

۲ - مق، ج ۱، ۶

۳ - مق، ج ۳، ۴۳۴، رجوع شود به: ت ۲۲۹، ۲۳۰.

بخشیده بود. در سال ۱۳۶۹ / ۷۷۰ رقیب او ابواسحق که در آن هنگام بر تونس فرمانروایی می کرد، در گذشت، و ابوالعباس با تسخیر پایتخت، فرمانروای یگانه قلمرو سلطنت بنی حفص شده بود.^۱ سلطان جدید تونس، گذشته از تجارب وسیع در امور سیاسی افریقای شمالی، اکنون که به چهل و سه سالگی به پختگی رسیده بود، بر وضع سیاسی بفرنجی که در آن پایگیر شده بود تفاهم عمیقی حاصل کرده بود. او قدرت و حیثیت کشوری را که به واسطه کشمکش میان خاندان سلطنتی، و جنگ و ستیز با سلاطین جاه طلب مرینی و قبایل عرب در داخله، تضعیف شده بود به آن سرزمین باز گردانید. هنگامی که ابن خلدون در سال ۱۳۷۹ / ۷۸۰ با او ملاقات کرد، سلطان عازم سفر بود تا فرمانروایی خود را در نقاط جنوبی و جنوب باختری کشورش تسجیل کند.^۲ در آن هنگام دیگر ابن خلدون روش خود را نسبت به سیاست یکسره تغییر داده و نمی خواست خود را در هیچ گونه فعالیت سیاسی پایگیر کند.

در تونس ابن خلدون، پس از سی سال غیبت قصد داشت نقشه های خود را برای تکمیل کتابی که نوشته بود و قسمتی از آن را در زمان عزلت خود به رشته تحریر در آورده بود به انجام برساند.^۳ ابوالعباس حمایت خود را بر او عرضه داشت و علاقه فراوانی به کتاب او ابراز کرد. چه می دانست که از معلومات پهناور ابن خلدون در باره تاریخ معاصر افریقای شمالی می تواند سودهای سیاسی و نظامی فراوان ببرد.^۴ ولیکن حمایت سلطان بی زیان نبود. ابن خلدون محسود درباریان

۱ - کد، ج ۱، ص ۵۸۹، ۵۸۸، ۹۲ - ۵۹۰.

۲ - ت، ۳۲، ۲۳۱، برانشویگ در کتاب سابق الذکر، ج ۱، ص ۱۸۵ به بعد.

۳ - اندیشه های او در باره تاریخ و کتابی که مشغول نوشتن آن بود حتی در اشعار او در آن دوران تأثیر کرده بود. رجوع شود به ت، ۴۱ - ۲۳۹.

۴ - ت، ص ۳۳ - ۲۳۲.

دیگر به ویژه رقیبش ابن عرفه^۱ (متوفی به سال ۱۴۰۰/۸۰۳) که بسیاری از شاگردانش او را رها کرده به ابن خلدون پیوسته بودند، واقع گردید^۲. سرانجام اینان موفق شدند که بدگمانی ابوالعباس را نسبت به ابن خلدون برانگیزند. او را مرد خطرناکی جلوه دادند که از دسیسه‌هایش می‌بایستی بیمناک بود. توصیه کردند که ابوالعباس نباید هنگام عزیمت به قصد لشکرکشی، ابن خلدون را در تونس تنها بگذارد. سرنوشت ابن الخطیب و برادر بزرگتر ابن خلدون، یحیی (که در ژانویه ۱۳۷۹/رمضان ۷۸۰ در تلمسان به قتل رسید)^۳ در برابر دیدگان ابن خلدون نمایان شد. هنگامی که ابوالعباس از ابن خلدون خواهش کرد که در لشکرکشیهایش او را همراهی کند، ابن خلدون که می‌دانست يك کشتی در شرف حرکت به اسکندریه بود با التماس از سلطان درخواست کرد که به او اجازه دهد تا به زیارت کعبه برود. وقتی ابوالعباس به او اجازه داد، ابن خلدون با شتاب رهسپار تونس شد و قصدش این بود که در آنجا رخت‌اقامت افکند و مطالعات و کارهای علمی خود را از سر گیرد^۴. در ظرف چهارسالی که ابن خلدون در تونس به سربرد، نسخه نخست کتاب اول تاریخ خود را بازنویس و تکمیل کرد، نسخه کامل کتاب سوم را در باره تاریخ معاصر اسلام باختاری که منابع آن در تونس موجود بود، و همچنین نسخه ناقصی

۱ - تاع، ج ۲، ص ۲۴۷.

۲ - اگر گفته ابن خلدون را باور کنیم علت این دشمنی، حسادت بود که ابن عرفه از دوران دانش‌آموزی نسبت به ابن خلدون داشت، زیرا ابن خلدون با آنکه از ابن عرفه شانزده سال کوچکتر بود، از حیث فهم و هوش بر او برتری داشت. رجوع شود به ت، ص ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۴.

۳ - تاع، ج ۲، ص ۲۴۱ (تاریخ صحیح این واقعه در تاع (متمم ۱) ج ۲، ص ۳۴۰ ذکر شده است. سال ۷۸۸/۱۳۸۷ که در تاع (متمم ۲) ج ۲، ص ۳۱۲ آمده صحیح نیست رجوع شود به کد، ج ۲، ص ۲۰۸.

۴ - ت، ص ۳۳/۲۳۲ و ۴۵/۲۴۴.

از کتاب دوم را که بیشتر در پیرامون خاور بحث می‌کرد^۱ به رشته تحریر درآورد. ابن خلدون بیهوده کوشیده بود تا از فعالیتهای سیاسی پرهیز کند. وقتی خود را ناگزیر یافت که از آنچه اکنون وظیفه اصلی خویش می‌دانست دور شود از تونس رهسپار مصر شد. در پشت سر خود مغرب تیره و آشفته و همچنین کوششهای بیهوده و امیدهای برباد رفته خود را به جا گذاشت. در روشنایی راحت بخش خاور او به جستجوی آسایش و آرامشی پرداخت که امید داشت بقیه عمر را در آن به سر ببرد.

۴

ابن خلدون در مصر

۱ - ابن خلدون پس از چهل روز سفر دریایی در روز ۸ دسامبر ۱۳۸۲ / اول شوال ۷۸۴ در اسکندریه پیاده شد. او نتوانست قصد خود را برای زیارت حج دنبال کند و یکماه بعد به قاهره رفت. پایتخت بزرگ مصر چشم او را خیره کرد. خیابانهای پر ازدحام، مساجد و کاخهای سر به آسمان کشیده، مدارس و مهمانسراها

۱ - ادعای ویلیام مک‌گاکین بارون دسلان William MacGuckin Baron de Slane در کتاب «مقدمه‌های ابن خلدون» Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun (چاپ پاریس ۱۹۳۴-۳۸ ج ۱، ۶۷، تبصره ۱) که می‌گوید ابن خلدون مقدمه و کتاب اول را بعد از تکمیل تاریخ مغرب و بربر نوشت متکی بر دلیل نیست و با این گفته صریح ابن خلدون تناقض دارد که می‌گوید: (ت، ص ۲۳۰) «این کتاب را در هنگام گوشه نشینی آغاز کردم و کتاب اول را تا تاریخ عرب و بربر و زناته تکمیل کردم». این گفته ابن خلدون را همچنین اشاراتی که در تاریخ بربر به استدلال کلی و قطعات بخصوصی از کتاب اول شده است تأیید می‌کند. رجوع شود مثلاً به کد، ج ۲ ص ۵. ابن خلدون در اواخر مدت اقامت خود در تونس نسخه‌ای از کتاب کامل را تهیه و به ابوالعباس برای کتابخانه سلطنتی او تقدیم کرد (ت ۲۳۳). چنین به نظر می‌رسد که این قدیمترین نسخه یا نسخه اصل کتاب «تاریخ» باشد.

و بازارهای سرشار از کالا، و رودنیل، همه اینها روایات افسانه آمیز سفیران، جهانگردان، بازرگانان و زائرانی را که در مغرب با آنان ملاقات کرده بود در یاد او بیدار کرد^۱. اینجا نمونه کامل يك تمدن فصح یافته بود: ریشه‌هایش به طور عمیقی در گذشته فرو رفته بود، آداب اجتماعیش بی اندازه مہذب بود و رونق اقتصادی افریقای شمالی را نیمه وحشی جلوه گر می ساخت^۲. ولی ابن خلدون به زودی دریافت که فساد اخلاقی پایای نعمتهای زندگی متمدن مصر رواج دارد^۳.

آوازه شهرت ابن خلدون پیش از خود او به قاهره رسیده بود. به محض ورود از او تقاضا شد که در دانشگاه (جامع) معروف الازهر تدریس کند، و کمی بعد به برقوق (مدت سلطنت از ۱۳۸۲/۷۸۴ تا ۱۳۹۹/۸۰۱) معرفی گردید. برقوق که اخیراً روی کار آمده بود، فرمانروایی با کفایت برای مصر و حامی ثابت قدمی برای ابن خلدون بود. در مصر ابن خلدون سرانجام توانست آرزوی قلبی دیرینه خود را برای يك زندگی فارغ که وقف مطالعه و تدریس شود جامه عمل بپوشاند. درست است که شش بار مقام پردر دسر قضاء مالکی بر او تحمیل شد، و در دربار همچنان فعال بود، و لا اقل در يك مورد در يك واقعه بغرنج سیاسی پایگیر شد و در يك مورد دیگر ناچار گردید با خشم تیمور لنگ روبرو شود و کنجکاوی او را ارضاء کند، ولی همه اینها بیش از چند سال از يك ربع قرن را که او در مصر به سر برد، نگرفت^۴. کارهای علمی ابن خلدون در مصر برای نظرات او درباره تاریخ دارای نهایت اهمیت است. درست است که فکر اصلی نگارش «تاریخ» به هنگام گوشه نشینی او

۱ - ت، ۴۸ - ۲۴۶

۲ - ت، ۲۵۶ - ۲۵۱، ۸۴ - ۲۸۱، مق، ج ۲، ص ۳۹ - ۳۳۸، ۳۷۶، ۳۸۳.

۳ - ت، ۵۶ - ۲۵۵ در همه جا رجوع شود، به مق، ج ۲، ص ۶۱ - ۲۵۶.

۴ - ابن خلدون نزدیک به بیست سال از مقامات دولتی کناره گیری کرده در کارهای علمی

مستغرق بود.

در قلعه ابن سلامه چندسالی پیش از ورود به مصر در ذهنش تکوین یافت، اما پیش از آنکه نسخه نهایی کتاب را بتواند به پایان برساند، می‌بایستی تحقیقات بسیار زیادی بکند. چهارسالی که او در تونس به سر برده بود برای آن کار کافی نبود. او از مسافرت به خاور برای مراجعه به کتابهایی که در افریقای شمالی در دسترس او نبود، برای مسافرت و مشاهده آن سرزمین از نظر جغرافیایی، برای ملاقات با دانشمندان و تجدید نظر و تکمیل قسمت «تاریخ» به ویژه کتاب دوم که مربوط به خاورزمین بود اغتنام فرصت کرد. وانگهی مشاهده و درک تمدن مصر، زندگی شهری آن سرزمین و رونق اقتصادی آن، معرفت کاملی بر چگونگی فرهنگ و تمدن مصر برای او فراهم ساخت که او نمی‌توانست به صرف شنیدن از دیگران کسب کند. و بالاخره فعالیت ابن خلدون در مصر طرز برخورد تازه او را با حیات سیاسی و مقام خود او در اجتماع، بیان می‌دارد، و این خود برای درک عقاید اجتماعی مندرج در «تاریخ» دارای کمال اهمیت است.

نویسندگی و تدریس در حرفه علمی ابن خلدون پایای هم به پیش می‌رفتند. تنعم مصر تدریس را کار پرسودی ساخته بود، به ویژه هنگامی که يك دانشمند در یکی از مدارس بیشماري کرسی استادی احراز می‌کرد که از زمینهای کشاورزی و مستغلاتی که مماليك توانگر برای حفظ نیکنامی و گاهی برای تأمین آینده اولاد خود به آنها وقف می‌کردند، عوایدی دریافت می‌داشتند^۱. ابن خلدون تعدادی از اینگونه مقامات را احراز کرد و در آمدش از این راه می‌بایستی هنگفت بوده باشد^۲. آنچه او به شاگردان خود می‌آموخت درهمه موارد روشن نیست. رسماً موظف

۱ - مق، ج ۲، ص ۳۸۴، مقریزی، در خط، ج ۲، ص ۲۹۵، هفنینگ Heffening

ذیل «وقف» در دائرة المعارف اسلامی، ج ۴، ص ۱۰۹۶.

۲ - ت، ص ۲۵۳، ابن الفرات، در «تاریخ»، ج ۹، ص ۴۳۶ : ۸-۳.

بود که علوم دینی تدریس کند، اما برخی از شاگردان او می گویند که آنها کتاب اول یا قسمت نظری کتاب «تاریخ» را نیز نزد او می خواندند^۱.

۲ - ابن خلدون در منصب قاضی القضاة مالکی با نهادهای قضایی و اداری مصر، و بابت بندوباری اخلاقی و فساد نسبتاً پردامنه‌ای که در میان مصریان رواج داشت از نزدیک تماس یافت. عقیده اصلی او به اینکه تمدن و ترقی اقتصادی جرثومه فساد اجتماعی را به وجود می آورند از این راه قوت بیشتری گرفت. ابن خلدون در کار قضاء در افریقای شمالی چندان تجربه‌ای نداشت، و چون از اوضاع موجود در مصر آگاه بود، از مشکلاتی که در حین ادای وظیفه با آنها روبرو خواهد شد، از وسوسه‌های مداومی که این منصب، او را در معرض آن قرار خواهد داد، و دشمنانی که قهراً برای او خواهد «تراشید»، آگاهی داشت. نخست بر آن شد که از پذیرفتن آن منصب خودداری کند. ولی با اصرار برقوق جز پذیرفتن آن چاره‌ای نداشت. خوشبختانه پشتیبانی مداوم سلطان به او یاری کرد تا وظایف خود را چنانکه شایسته می دانست انجام بدهد. ابن خلدون با شدت و سختگیری بیش از اندازه - و حتی می توان گفت - با گستاخی يك مغربی که از نفوذ «تهذیب بخش» محیط تمدن مصری

۱ - سخاوی، در ضوء اللمع، ج ۴، ص ۱۴۸؛ ۲، ج ۸ ص ۲۳۳؛ رجوع شود به کتاب سابق الذکر - تألیف F. Rosenthal ص ۵۲، W. J. Fischel در کتاب «فعالیت‌های ابن خلدون در ممالیک مصر (۱۴۰۶ - ۱۳۸۲) مطالعات سامی و شرقی» (انتشارات دانشگاه کالیفرنیا در فقه اللغة سامی، ج ۱۱) چاپ (برکلی Berkeley ۱۹۵۱) ص ۱۱۰ - ۱۰۹ ولی مباحث عمومی تاریخی در سخنرانیهای افتتاحیه هیچ ارتباطی با برنامه‌های تدریس ابن خلدون ندارند و دلالت بر مواد واقعی آنها نمی کنند.

بی بهره بود، رفتار می کرد^۱ * . در شرایط باثبات مصر و در عهد فرمانروای با کفایتی چون برقوق^۲، ابن خلدون عقیده داشت که هدف مبارزه او در وهله نخست باید بازپاده روی و فساد اخلاق باشد.

ناکامیهای ابن خلدون در افریقای شمالی و اسپانیا و تماس او با اوضاع نوین تمدن در مصر طرز برخورد او را با اقدامات سیاسی بکلی دگرگون کرده بود. ابن خلدون از کوشش خود برای اصلاح جامعه از راه اعمال قدرت شخصی یا از راه تعلیم و تربیت يك امیرزاده تا فرمانروای خردمندی به بار آید، دست کشیده بود. درك ماهیت و علل رویدادهای اجتماعی که به هنگام گوشه نشینی برای او حاصل شده بود، او را به مفهوم تازه ای از وظیفه دانشمندان در اجتماع رهنمون شد. این شیوه فکر در مصر به شکل قطعی خود در آمد و به صورت بازگشت به این نظریه اصیل تر فلسفی و دینی تجلی کرد که رهبری جامعه بر عهده دو گروه است: یکی فرمانروایان سیاسی و دیگر علما و به ویژه علمایی که با اجرای قانون سروکار دارند (یعنی قضات)^۳. نظریه مزبور این لزوم را تأکید می کرد که میان این دو گروه باید در کنف حمایت قانون همکاری نزدیک برقرار باشد^۴. سلطان باید موجبات ثبات لازم سیاسی را فراهم سازد، رعایای خود را نگهداری کند، و علماء را تشویق کند. علماء باید قانون را درك، تفسیر و اجرا کنند، و از این راه جامعه را از ضعف درونی و فساد اخلاقی که در صورت لگام نزدن بر شهوات حیوانی به بار خواهد آمد، رهایی بخشند.

۱- ت، ص ۲۴۴ ff، ۳۱۱، ۳۴۷، ۳۸۳، رجوع شود به مقاله «زمینه اسلامی سیاسی ابن خلدون»، به قلم گیب H.A.R. Gibb در بولتن مدرسه علوم شرقی و افریقایی (لندن ۱۹۱۷)

* می کوشید تا قانون را به طور اکید و بیطرفانه اجرا کند. م.

۲- کع، ج ۵، ص ۴۷۳، ۴۷۷

۳- ت، ۲۸۱، ۲۸۲، رجوع شود به مق، ج ۲، ۹۵-۹۴، ۲۶-۱۳۵.

۴- ت. fi. ۲۸۸ به بعد، اخوان الصفاء، رسائل، ج ۱، ۲۵۲، ۲۵۴، ج ۴، ۳۳.

از این رو منصب قضاء برای مبارزه با این مفاسد و حراست جامعه، دارای کمال اهمیت بود. قانون، رها ننده جامعه از فساد و انحطاط است. این مفهوم ابن خلدون از وظیفه قانون بود، و این وظیفه با آیین رایج یا «مصطلح» نزد مصریان که ابن خلدون آن را مردود می شمرد و با ایمانی سخت و راسخ با آن مبارزه می کرد مغایرت داشت.^۱ مصریان از این جریان خوشنود نبودند^۲ و می گفتند که او از آیینشان بی اطلاع است. ولی ضمن مطالعه نه‌متهایی که میان ابن خلدون و نویسندگان مصری در باره سوابق قضایی او رد و بدل شده ما نباید بگذاریم که رقابتهایی شخصی و اختلاف نظر راجع به موارد استثنایی، اصل قضیه را تیره کند. قانون چنانکه ابن خلدون در مصر به آن معتقد بود، ثمره آیین اجتماعی نیست، بلکه قاضی اجتماع است.^۳ این مستقر کردن قانون به جای فرمانروای خردمند، نمودار مهمترین مرحله تجارب زندگی ابن خلدون است، و رابطه میان مرد خردمند، قانون و جامعه، برجسته ترین مسئله در افکار اجتماعی اوست.

۱ - رجوع شود به رابطه میان وظایف سلطان، قانون و علماء در مق، ج ۱، ص ۲۳۳، ۲۶۲ - ۲۶۰ و ۳۴۱. «اعتدال»، و «عدالت»، اکنون نظام «طبیعی» امور شناخته می شود، نه مجبور کردن مردم به اینکه بفهمند چه چیزی خارج از قوای عادی آنهاست. رجوع شود به: مق، ج ۱، ص ۳۴۱، ۵۱ - ۳۴۹.

۲ - سوابق سیاسی ابن خلدون در آفریقای شمالی مصریان را در باره اطلاع او از قانون و درباره درستی او به تردید انداخته بود. مصریان چنین استدلال می کردند که مردی که قسمت اعظم عمر بعد از بلوغ خود را در کشمکشهای جدی سیاسی گذرانده بود نمی توانست وقت برای مطالعه و فهم قانون داشته باشد. رجوع شود به اظهارات ر کراکی در ضوء اللامع سخاوی (ج ۴، ص ۱۴۷) و گفته های موهن ابن عرفة (ایضاً، ج ۴، ص ۱۴۶). برخی از حدیثیون امروزی هنوز ابن خلدون را به دلیل فعالیت های سیاسی گذشته اش دانشمند کم ارجی می دانند. رجوع شود به توضیح احمد محمد شاگرد حاشیه کتاب «مسند» ابن حنبل، ج ۵، ص ۱۹۷ که به تصحیح او چاپ شده است.

۳ - ر ک: مثلاً به مق، ج ۱، ص ۶۴:۲

۳ - تصور ابن خلدون از ماهیت و وظیفه قانون سبب شد که در مصر بیگانه بماند. اگر تفاهم و قدر شناسی حامی او یعنی برقوق (که ابن خلدون تا هنگام مرگ او به سال ۱۳۹۹/ ۸۰۱ نسبت به او سرسپرده و حق شناس باقی ماند) وجود نداشت، زندگی ابن خلدون بی نهایت دشوارتر می گردید. ابن خلدون از هنگام ورود خود به قاهره به دربار اورفت و آمد می کرد، و با معلومات و اندرزهای خود همواره آماده خدمت به او بود^۱. برقوق فضیلت ابن خلدون را به زودی درک کرد؛ سیاس و دانشمندی به بزرگی ابن خلدون که با نیروی محرکه درونی رویدادهای سیاسی در مغرب، و با فرمانروایان و وضع جغرافیایی آن به خوبی آشنایی داشت، نعمت بزرگی بود^۲. اندکی بیش از یکسال پس از ورود ابن خلدون برقوق با ابوالعباس سلطان تونس، مکاتبه آغاز و از او خواهش کرد که خانواده ابن خلدون را که ابوالعباس برای خاطر جمعی از بازگشت ابن خلدون نگاه داشته بود به قاهره بفرستد. این خواهش انجام شد، اما کشتی حامل خانواده ابن خلدون و تمام دارایی دنیوی او، نزدیک اسکندریه غرق شد. ابن خلدون از این حادثه سخت اندوهگین گردید و از فرصت استفاده کرده از برقوق تقاضا کرد که استعفای او را از مقام قضاء بپذیرد و سپس تدارک زیارت مکه را دید^۳. در آنجا او با دانشمندان مغربی و ایرانی ملاقات کرد و از جنبشهای نوین معنوی در این سرزمینها (به ویژه در فلسفه و قانون) آگاهی یافت، وضع جغرافیایی آن مرزوبوم را بررسی کرد و منابع تازه ای را در باره تاریخ خاورزمین

۱ - ت، ص ۲۴۹ به بعد.

۲ - ت، ص ۵۲ - ۲۵۱، در مورد روابط سیاسی میان افریقای شمالی و مصر رجوع شود به: کع، ج ۵، ص ۲۱ - ۴۲۰، ۴۱ - ۴۴۰، ۸۰ - ۴۷۹، ۵۰۱ کد، ج ۱، ص ۵۰۶، ۵۲۸، ۵۶۱، ۶۵۹، ج ۲، ص ۳۳۴۴، ۷۴ - ۳۷۳، ۳۹۲، ۴۱ - ۵۴۰، ت، ص ۷۲ - ۲۷۱، ۲۷۷ و ۳۳۵ ff.

۳ - ت، ص ۵۳ - ۲۴۹، ۶۰ - ۲۵۹، ۲۸۵، تاریخ ابن الفرات؛ ج ۹، ص ۳۱، ۱۶.

مطالعه کرد. پس از بازگشت به قاهره همچنان خبرها و نامه‌هایی از مغرب توسط هموطنانی که از آن شهر می‌گذشتند و به دیدن او می‌شتافتند دریافت می‌داشت. ابن خلدون پیوسته برقوق را از اوضاع مغرب آگاه می‌ساخت و گاهی برخی از دانشمندان و رهبران سیاسی مغرب را به او معرفی می‌کرد^۱. برقوق به اسبهای نیرومند مغربی به‌ویژه علاقه‌مند بود و کراً از فرمانروایان افریقای شمالی تقاضای اسب می‌کرد و بانگرانی انتظار می‌کشید تا این اسبها به سلامت وارد شوند^۲. درهمه این نامه‌نگاریها ابن خلدون افتخار واسطه بودن را داشت و از خدمت به برقوق دلشاد بود^۳.

در سال ۷۹۱/۱۳۸۹ شورش بر ضد برقوق به رهبری یکی از اعضای دودمان مملوك، رقیب او، که حاکم حلب بود برپا شد که توانست برقوق را از سلطنت خلع کند و آرامش مصر را به مدت يك سال به هم زند^۴. هنگامی که برقوق تاج و تخت خود را بازستاند بر ابن خلدون خشم گرفت از اینکه در زیر فشار، فتوایی را بر ضد او امضا کرده بود. این حادثه بیش از هر حادثه دیگری در زندگی ابن خلدون، او را دلسرد کرد. لیکن چکامه‌ای که به برقوق عرضه داشت و وضع خود را در آن تشریح کرد، خاصه وزن و لحن حزن‌انگیز آن، ترحم سلطان را بر بیگانه‌ای که با او طرح دوستی ریخته و مهمانی که مقدمش را گرامی داشته و مرد غریبی که مورد

۱- ت ۲۶۲، ۶۷ - ۲۶۳. نامه‌های ابن خلدون به مغرب جز نامه‌ای که ملاقاتش را با تیمورلنگ شرح می‌دهد (ت ۸۳ - ۳۸۰) در ت، ضبط نشده است، ولی واضح است که او نامه‌های زیادی به هموطنانش می‌نوشت، رجوع شود به: ت، ص ۲۷۰، ۲۷۶، ۳۳۹. ابن خلدون همچنین منبع مطلعی درباره رویدادهای جاری مغرب برای مورخان مصری معاصر بود. رجوع شود مثلاً به «تاریخ» ابن الفرات، ج ۹، ص ۳۶۵.

۲- ت، ص ۳۳۹ کد ج ۵، ص ۴۲۰، ۴۱ - ۴۴۰.

۳- ت، ص ۳۴۶.

۴- ت، ص ۳۰ - ۳۲۶.

حمایت خویش قرار داده بود برانگیخت^۱. ولی خشم بر فوق‌دیری نپایید و ابن خلدون مقام ممتاز خود را در دربار به‌زودی بازیافت. بر فوق پیش از مرگ خود به سال ۸۰۱/۱۳۹۹ از ابن خلدون خواست که منصب قضاء مالکی را بار دیگر بر عهده بگیرد.

پس از مرگ بر فوق و جلوس پسرش فرج، اختلافات درونی و موج‌تازه‌ای از تاخت و تازهای مغول، مصر را دچار آشوب گردانید^۲. در سال ۸۰۲/۱۴۰۰ ابن خلدون از فرصت لشکرکشی سلطان برای سرکوب کردن شورشی در شام (سوریه) استفاده کرد و از دمشق و اورشلیم دیدن کرد و در آن شهر سیروسفر را با علاقه علمی توأم ساخت، با اهل اطلاع ملاقات کرد و در کتابخانه‌های شام به مطالعه پرداخت^۳. فرصت دوم برای سفر، یکسال بعد، یعنی هنگامی دست داد که سلطان مصر به قصد دفع حمله تیمور مصر را ترک گفت. ابن خلدون اکراه داشت از اینکه پیشنهاد سلطان را برای ملازمت در این سفر بپذیرد^۴ و حدس زدن دلائل آن هم دشوار نیست: فرج، جوان و بی‌تجربه بود، فرمانروایان مملوک به یکدیگر بدگمان بودند و فرار و خیانت میان سپاهیان آنان بسیار محتمل بود. از همه اینها گذشته، ترس از قدرت و قساوت تیمور با توجه به سوابق او بی‌اندازه بجا بود^۵.

۴- پیش‌بینیهای ابن خلدون به‌زودی به تحقق پیوست، و او در دمشق در محاصره تیمور در آمد در حالی که فرج پس از شنیدن شایعاتی درباره وقوع شورش در مصر،

۱- ت ۳۵-۳۳۱ رجوع شود به تاریخ ابن الفرات، ج ۹- ص ۱۶۰.

۲- ابن تفری بردی در «نجوم»، ج ۶، ص ۴۹-۴۱.

۳- کج، ج ۵، ص ۴۳۶: ۴۴۴، ت ۵۰-۴۳۹.

۴- ت، ص ۳۶۶.

۵- ابن تفری بردی در «نجوم»؛ ج ۵، ص ۴۶-۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۷، ۵۹، ت ۳۵۱، ابن تفری بردی، مصریان را «سپاه بی‌سردار و سردار بی‌سپاه» توصیف می‌کند.

ارتش خود را ترك كرد و گريخت و پس از آن بقيه سپاهيانش به دسته‌های كوچك به دنبال او به مصر برگشتند.

امير تيمور احتمالا از طريق جاسوسان بيشمار خود در شهر، شنیده بود که ابن خلدون همراه سپاهيان فرج است، و از هيئتی که برای گفتگو در باره تسليم دمشق نزد او رفتند، سراغ او را گرفت. ابن خلدون جزء کسانی بود که با تسليم شهر موافق بودند. او از اقدام نسنجیده کسانی که با روش او مخالف بودند بیمناک بود و تقاضا کرد به او اجازه داده شود که شهر را ترك کند. او را از دیوارهای قلعه به پایین سرازیر کردند و او به خیمه تيمور رسید و در آنجا به مهاجم معرفی گردید.^۱ ابن خلدون سی و پنج روز در خیمه تيمور ماند، و گفت و گوی میان آن فاتح بزرگ و آن دانشمند بزرگ هنوز یکی از جالبترین مصاحباتی است که در تاریخ ثبت شده است.^۲ تيمور بی اندازه مجذوب ملاقات با يك شخصیت بزرگ از نواحی باختری جهان اسلامی شده بود و می خواست مطالب زیادی در باره آن نواحی بداند. پرسشها و مباحثات او زیرکانه، صریح و نافذ بود.^۳ ابن خلدون نیز به نوبه خود از تجارب و سوابق ممتد خود استفاده کرد تا از این آزمایش کامیاب درآید. او قبلاً بر خوردهای بيشماری با مردمان داشت که در طی آن ناچار بود تظاهر کند، فریب بدهد، و سلاطین را اغفال کند، ولی هرگز این همه مطلب را در مدتی چنین کوتاه

۱ - ت، ص ۳۶۸، ۳۸۱.

۲ - این قسمت از ت، که مربوط به برخورد ابن خلدون با امير تيمور است با یادداشتهای مبسوط و آموزنده دبلیو. جی. فیشل W. J. Fischel در کتاب «ابن خلدون و تيمورلنگ»، (چاپ برکلی ۱۹۵۲) ص ۴۸ - ۲۹ ترجمه شده است. نگارنده نیز مانند پروفیسور فیشل (ایضاً در همان کتاب، ص ۳ - ۱) در صحت اکثر اطلاعات مربوط به این برخورد که ابن عربشاه (در عجائب، ص ۱۴ - ۲۱۱ و ۴۳ - ۴۳۹) و حاجی خلیفه (در کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۰۱ - [تبصره ۲۰۸۵]) نقل کرده اند تردید دارد.

۳ - ت، ص ۳۶۹، ۳۸۲.

بامردی چنین تیزهوش مورد بحث قرار نداده و هیچگاه با چنین استادی از عهدہ بر نیامده و این همه ذکاوت از خود بروز نداده بود. همچنانکه طرز رفتار او رادر این برخورد با تیمور از نظر می گذرانیم به این نتیجه قاطع می رسیم که ناکامیهای او در افریقای شمالی و اسپانیا بیهوده نبود. از این ناکامیها او درایتی را که جستجو می کرد کسب کرده بود، درایتی که توانست او را از بوته آزمایش برخورد با امیر تیمور پیروزمند بیرون بیاورد.

همینکه امیر تیمور پرسش خود را آغاز کرد ابن خلدون آنأ حدس زد که سلطان فاتح فقط يك مقصود داشت که با پافشاری و عزم جزم دنبال می کرد: او می خواست نقاط ضعف مصر و مغرب را کشف کند تا در صورتی که فرصت تسخیر آنها دست داد مورد استفاده قرار دهد. ابن خلدون با روحیه ای آرام به او پاسخ می داد، ولی هدف خود را با همان پافشاری و عزم جزم دنبال می کرد و آن این بود که تصویری ساده و ثابت و قانع کننده از این سرزمینها ترسیم کند که حتی یکی از نقاط ضعف بیشمار آنها را که او بهتر از هر آدم زنده دیگری از آن آگاه بود فاش نسازد. سرانجام از ابن خلدون خواسته شد که گزارش مبسوطی در باره مغرب به نحوی بنویسد که چون تیمور آن را بخواند انگار که آن مرز و بوم را به چشم خود می بیند. این کار در ظرف چند روز به انجام رسید^۱. مانمی دانیم و شاید هرگز ندانیم که محتوای آن کتاب كوچك چه بود. ولی اگر تأویل ما از برخورد میان آن دو تن درست باشد، آن گزارش حاوی مطالب زیادی در باره وضع سیاسی افریقای شمالی یا هیچ موضوع دیگری نبود که احتمالاً تیمور را به تسخیر آن مرز و بوم تشویق کند^۲. در جلسه

۱ - ت، ص ۲۷۰، ۲۷۴.

۲ - وقتی ابن خلدون با عبدالجبار بن نعمان سردار تیمور توافق حاصل کرد که دعوی خلیفه عباسی که خود را به تیمور خلیفه قانونی معرفی کرده بود باطل است، ابن خلدون عین همین مقصود را داشت (ت، ص ۷۵ - ۳۷۴). در صورت حمله تیمور به مصر يك نامزد خلافت می توانست وسیله سودمندی باشد.

ملاقات بعد عین همان جریان تکرار شد منتها ابن خلدون که وقت یافته بود تا در باره آن وضع بیندیشد، این بار حالت تعرضی به خود گرفت و آن را بامهارتی همانند برخورد نخست اجراء کرد. او زبان به ستایش سلطان فاتح گشود، و هر چه سلطان گفت او خوشگویی کرد، و از بزرگی و فضائل قوم او سخن گفت. از ملازمانش جو یا شده بود که چه چیز سلطان را بیشتر از همه خشنود می کند و در بازگشت هدایایی برای او آورد. سپس باتأانی رشته مطلب را به منظور اصلی خود کشانید و از تیمور تقاضا کرد که به او اجازه دهد و موفق به کسب اجازه باشد که در امان به مصر باز گردد. سرانجام توانست خود و بسیاری از دوستان مصریش را آزاد کند و آنان به همراه او به قاهره بازگشتند.^۱

ابن خلدون در هفت سال آخر عمر خود در مصر همچنان در کارهای علمی و قضایی فعال بود. فصول آخر «شرح حال» خود را نوشت و حواشی تازه ای بر کتاب «تاریخ» افزود. چهار بار دیگر به منصب قضاء مالکی منصوب شد و بار آخر، یکماه پیش از مرگ او در ۱۷ ماه مارس ۱۴۰۶ / ۱۵ رمضان ۸۰۸ بود.^۲

۵- در ظرف يك ربع قرنی که ابن خلدون در مصر به سربرد، روحاً يك يگانه به تمام معنی باقی ماند. به ظاهر جامعه مغربی خود را همچنان برتن داشت و آداب

۱- ابن خلدون درباره از دست دادن خانواده خود به تیمور چیزی نگفته بود. زیرا اگر می گفت پرسشهای مزاحم بیشماری به میان می آمد، از جمله اینکه چرا خانواده اش را در تونس نگاه داشته بودند، و مانند آن. به تیمور چنین وانمود کرد که خانواده اش در مصر است (ت، ص ۲۷۹/۲۷۷) ابن عرب شاه که به خلق و خوی تیمور از نزدیک آشنا بود، ملاقات او را با ابن خلدون نمونه بارزی از زیرکی تیمور در ارزیابی رجال توصیف می کند. ولی چون همه توجه خود را به تیمور معطوف می دارد، اهمیت این برخورد را تا آنجا که به ابن خلدون مربوط می شود از نظر دور می دارد، و سود احتمالی معلومات او را درباره مغرب برای تیمور دست کم می گیرد (عجائب، ص ۴۳ - ۴۳۹).

۲- ابن تفری بردی، نجوم، ج ۴، ۷۶.

و رفتار او را زندگی متمدن مصر، ملایم نکرده بود. ولی اینها نشانه‌های ظاهری يك مسئله ژرف بود. مصر مقدم او را گرامی داشته به او حمایت و امنیت و فراغت برای دنبال کردن ذوقیات علمی‌اش عرضه داشته بود. کنجاوی او را برای پی بردن به نوع تمدنی که آن کشور نماینده‌اش بود اقناع کرده بود. مصر وطن دوم او بود ولی او هیچگاه آنجا را کاملاً مثل خانه و وطن خود نمی‌دانست. چنین به نظر می‌رسید که او هرچه به خلق و خوی مصریها آشناتر می‌شد سادگی توأم با خشونت مغرب را بر فساد راه و رسم زندگی متمدن مصر بیشتر ترجیح می‌داد.

در وضع عجیبی گیر کرده بود، عیناً مانند مهمانی که با میزبان‌ش سازش کامل ندارد، اما ناگزیر است همچنان مهمان او باشد. ابن خلدون به ایفای نقش تازه خود تن درداد، از مزایای آن بهره می‌برد و وظایف آن را انجام می‌داد^۱. در نتیجه در رفتار خود بی‌جنب و جوش‌تر و تودارتر از پیش شده بود.

میل غلبه ناپذیر به فعالیت و ماجراجویی سیاسی که خصیصه بارز زندگی ابن خلدون در مغرب بود، اکنون به صورت خاطره تشویش‌انگیزی در آمده بود. حال چنین می‌نمود که ماجراهای سیاسی گذشته و نوشته‌های پیشین او نشانه‌های نابخردانه‌ای از يك خرد ناپخته بود. در روزگار پیری اندیشه‌های او روز بروز ژرف‌تر می‌شد، منتها مانند مردی که هدف خود را دیده باشد با جرئت، ثبات و تعادل در روشنایی کامل روز گام به پیش می‌نهد. هرچه بر احوال اقوام گوناگون بیشتر آگاهی می‌یافت بیشتر یقین حاصل می‌کرد که همه بر منوال نامتغیری زندگی می‌کنند و می‌میرند. دیگر، سایه‌ها در ذهنش تردد نمی‌کردند، و غارهای تاریك در کنار راهش او را به وسوسه نمی‌انداختند^۲. روح خود را کاویده، اسرار جهان را

۱- در خیمه امیر تیمور ابن خلدون به او گفت که حالا غریب اندر غریب شده است: «انا

غریب... غریبتین». رجوع شود به: ت، ص ۳۷۷.

۲- رجوع شود به «اشارات» ابن سینا، ص ۷-۲۰۵: «صفات المبتدی».

بیرون کشیده و کارهای خود را به فرجام رسانده بود.

لیکن برغم کناره جوییش، آسمان ملایم و بیکران مصر تا ژرفنای روح او رسوخ کرده بود. درحینی که در کاخ خود که مشرف به رود نیل بود می‌غنود، بخت، مساعدتر و جهان، مهربانتر می‌نمود. او به مرحله‌ای رسیده بود که می‌توانست احساس کند که سازگاری، کائنات را فرا گرفته، و می‌توانست آن را ببیند و از چیزهای ساده زندگی لذت برد: از حکمت و ظرافت شعر محلی، از حرکات موزون يك دختر رفاصه و از زیبایی يك چهره خندان^۱.

بیان ساده و سرراست فکر و عواطف او اائل جوانی او همراه با خیرت و کنجکاوی و بصیرت نافذ سنین متوسط عمرش از میان رفته بودند^۲. گذشت عمر به او چیزهای زیادی آموخته بود به‌ویژه اینکه چگونه ژرفنای روحش را از تجاوزات دیگران حفظ کند و صفای امیدها و اندیشه‌های خود را از دنیای ناقص تحقق و بیان، دور نگاه بدارد. يك سبك معمائی و مبهم ابداع کرد و بر آن تسلط یافت که بیشتر از آنچه آشکار می‌ساخت پنهان می‌کرد.

۱ - رجوع شود به مق، ج ۲، ص ۹ - ۳۰۸، ۳۵۲۴۴ به بعد، ج ۳، ص ۳۵۹۴۴ : کتاب «روضه» ابن الخطیب، به شرحی که مقری در «نفع»، ج ۴، ص ۶۶ نقل کرده است، سخاوی در ضوء اللامع، ج ۴، ص ۴۷ - ۱۴۶.

۲ - لحن متغیر شعر او نیز تحول همانندی را نشان می‌دهد. رجوع شود به ت، ص ۷۰ به بعد، ۷۷ به بعد، ۸۵ به بعد، ۲۳۳ به بعد، ۳۳۱ به بعد.

فصل دوم

فلسفه و شریعت

۱

تاریخ و حکمت

۱ - برای آشنایی با اسلوب و هدف «تاریخ»^۱ ابن خلدون، ما در باره واژه اصلی عنوان بالنسبه دراز آن، که در قالب الفاظ دقیق ریخته شده، در اینجا بحث می‌کنیم، عنوانی که مقصود از آن ظاهر آ این بوده است که برای توصیف محتوی کتاب، جامع و کامل باشد. ابن خلدون عنوان کتاب را در متن بدین گونه تعریف می‌کند: «... با در پیش گرفتن راه اختصار و تلخیص، با پیروی از يك شیوه ساده برای پرهیز از پیچیدگی سخن، و با وارد شدن از در علت‌های عام به حوادث خاص، این کتاب رویدادهای تمامی تاریخ بشر را در بر می‌گیرد، فهم دانش‌های پراکنده و ثقیل را آسان می‌سازد، و علت‌های دور و نزدیک^۲ رویدادهای سیاسی را بازمی‌نماید. مخزن حکمت و منبع تاریخ شده است. چون این کتاب شامل تاریخ تازیان از چادر نشین و شهر نشین است، و از امپراتوریهای بزرگ معاصر آنها با تأکید کمتری سخن می‌راند و عبرتهایی را که از ابتدای احوال و خبر رویدادهای بعدی آن می‌توان

۱ - «کتاب العبر» از زمان ابن خلدون به بعد، به این نام شناخته شده است (رجوع شود به: «ضوء اللامع» سخاوی، ج ۴، ص ۴۹ - ۱۴۷، «قلقشندی در «صبح» ج ۶، ص ۳۵۶).
۲ - مق ۱، ج ۲، ۱۰ - ۳۶۵ کلمات علت و سبب اغلب به طور مترادف با یکدیگر به کار می‌رود، الا اینکه دقت معنای سبب کمتر است و بر انگیزه‌ها و علل ظاهری دلالت دارد.

گرفت تشریح می‌کند، از اینرو من آن را چنین نامیدم: «کتاب عبرتها، دفتر (ضبط) مبتدا و خبر ایام^۱ تازیان، ایرانیان و بربران و معاصران بسیار مقتدرشان^۲».

۱ - «ایام العرب» اشاره دارد به «ایام جنگ» تازیان که کهن‌ترین نوع ادبیات تاریخی عرب است.

۲ - عنوان کامل کتاب به زبان تازی چنین است:

«کتاب العبر و دیوان المبتدی والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر». این عین‌عنوانی است که در خودمتن آمده است (مق، ج ۱، ص ۱۴ - ۱۳) و بدینسان احتمال اینکه عنوان کتاب دستخوش تحریف نسخه برداران قرار گرفته باشد بسیار کم است. عنوان يك نسخه خطی در کتابخانه ابراهیم پاشا در قسطنطنیه بنا به گفته شولتز Schulz (در مقاله‌ای تحت عنوان: «توضیح درباره اثر تاریخی بزرگ ابن خلدون که در کتابخانه ابراهیم پاشا در قسطنطنیه محفوظ است.»، در مجله آسیایی، شماره ۲، سال ۱۸۲۸، ص ۱۳۹) و عنوانی که در قسمت آخر نسخه خطی «ظاهری» (رجوع شود به ت، عکس مقابل صفحه yd) گنجانده شده چنین است: «العبر باخبار العرب والعجم والبربر». عنوان این کتاب ابن خلدون از قرن پانزدهم / نهم به این سو دستخوش تحریف بوده است. سخاوی آن را چنین نقل می‌کند: «العبر فی تاریخ الملوك والامم والبربر». («اعلان» ص ۱۵۱). جالب اینست که سخاوی نه تنها عنوان کتاب ابن خلدون را تحریف کرده، بلکه ماهیت و اسلوب و مقصود او را هم ابداً فهم نکرده است. مطالبی که او در باره ابن خلدون می‌گوید صرفاً شایعاتی است که از زبان دوستان و استادان خود که شاگرد ابن خلدون بودند گردآوری کرده است. (اعلان ص ۷۱، ۹۵ - ۹۳، ۱۵۱). مشکل بتوان چنین فرض کرد که او حتی کتاب العبر را به دقت خوانده باشد. هنگامی که او کتاب «اعلان» خود را درمکه می‌نوشت يك قسمت از کتاب العبر را در باره فایده تاریخ که ظاهراً به عقیده او مهم بود نمی‌توانست به یاد بیاورد (رجوع شود به نسخه‌های خطی لندن و برلن از «اعلان»، ص ۳۲ که سخاوی يك جا را سفید گذاشته است تا بعداً پر کند). در زمانهای اخیر تحریف و ترجمه نادرست عنوان کلی این کتاب و همچنین عناوین بخشهای گوناگون آن به کرات روی داده است (رجوع شود به مقاله م. پلسنر M. Plessner در «مجله ادبیات خاور» (OLZ) Orientalistische Literaturzeitung شماره ۳۶ سال ۱۹۳۳، ص ۱۰۹، ۱۴ - ۱۱۳، همچنین پائین صفحات بعد این کتاب) درست‌ترین ترجمه عنوان اصلی ابن خلدون به يك زبان اروپای شرقی ترجمه م. پلسنر (شماره ۳۶ سال ۱۹۳۳ ص ۱۰۹) می‌باشد که به آلمانی چنین است:

Das Buch der mahnenden Beispiele (عبر) - und das Archiv des Urzustandes und der (späteren) Ereignisse - über die «Tage» der Araber, Nichtaraber und Berbern - und mit ihnen gleichzeitigen Inhaber grosser Herrschaft.

واژه اصلی در عنوان کتاب ابن خلدون که ظاهراً اشارات و کنایاتی در بردارد تاریخ یا خبر^۱ نیست، بلکه عبر است، چون این اثر او بیش از هر چیز به کتاب العبر معروف است، امکان داشت که ما از این واژه بگذریم و آن را نامکشف بگذاریم، و یا فقط يك جنبه کم اهمیت تر یعنی این واژه را برگزینیم و آن را «پند»^۲ ترجمه کنیم. در آن صورت خود این واژه ما را به تمسخر می گرفت، چون از قضایکی از معانی آن گذشتن و رد شدن است. درست است که يك واژه هر قدر هم که معانی ضمنی گوناگون داشته باشد چون در عبارت ویژه ای به کار رود معنای آن صریح می گردد، ولی واژه «عبر» در اینجا واژه اصلی و برجسته ای در عنوان کتاب است و محدود به سیاق کلام ویژه ای نیست مگر تا حدودی که به واژه «حکمت» در جمله و عبارات پیشین مربوط می گردد و بريك تأکید نسبی در جنبه های گوناگون تاریخ جهان که در عبارات

→ رجوع شود به مقاله جی. لوی دلاویدا G. Levi Della Vida در مجله خاور امروز Oriente Moderno شماره ۳۳ (۱۹۳۵) ص ۱۶۰، تبصره ۲. ترجمه ما با پلسنر در دو مورد فرق می کند: اول اینکه ما روی معنای تحت اللفظی «ایام» تکیه نمی کنیم بلکه آن را يك اشاره ادبی به ادبیات «ایام الحرب» عرب می دانیم (رجوع شود به تبصره ۲ فوق) دوم اینکه ما «عجم» را ایرانی ترجمه می کنیم نه «غیر عرب»، زیرا ابن خلدون يك قوم غیر عرب دیگر یعنی بربرها را نیز ذکر می کند و تصور نمی رود که «عجم» را به صورت اسم جمع برای همگی غیر عربان به کار برده باشد.

۱ - واژه «تاریخ» از معنای ساده ذکر روز و ماه و سال رفته رفته به متداول ترین واژه برای توصیف آثار و رویدادهای تاریخی تبدیل شد. درباره ماخذ و موارد استعمال «تاریخ» رجوع شود به ابن درستویه در «کتاب» ص ۷۹ - ۸۰. خوارزمی در مفاتیح، ص ۷۹، صولی در ادب، ص ۱۸۴، ۱۸۷، حاجی خلیفه، در کشف الظنون، ج ۲، ص ۹۵، اکفانی در ارشاد، ص ۵۶ E. W. Lane; در مد القاموس، لغت نامه عربی-انگلیسی an Arabic-English Lexicon (کتاب اول بخش ۱-۸ چاپ لندن، سال ۱۸۶۳ - ۱۸۹۲) ص ۴۶، پایین صفحات بعد این کتاب، کلمه «خبر» که مترجمان عرب برای ترجمه واژه یونانی Historia به کار می بردند (رجوع شود به ترجمه عربی منطق ارسطو، ج ۱، ص ۲۰۰) در عنوان کتاب العبر به معنی رویداد به کار رفته است نه تاریخ.

۲ - رجوع شود به ترجمه دسلان از مقدمه، ج ۱، ص ۱۱.

دیگر عنوان کتاب آمده دلالت می‌کند. در آن صورت آیا احتمال دارد که عبر رابطه‌ای میان «حکمت» و «تاریخ» باشد؟

عبر جمع عبرت است و آن اسمی است مشتق از ریشه فعل «عبر» که معنی اصلی آن درهمه زبانهای سامی به‌ویژه عبرانی، سریانی و عربی تقریباً همانند است^۱، یعنی گذشتن، رد شدن، عبور کردن یا گام‌فرانهادن، و این افعال معمولاً به سواحل رودخانه، یا کناره يك دره یا گودال یا لبه صخره اطلاق می‌شود. معانی ذاتی و ذهنی آن از این عمل اصلی پیوستن دو نقطه به هم، مشتق می‌شود. بدینسان معانی این فعل عبارتند از طی کردن، گذشتن، عبور کردن از مرزهای يك شهر یا سرزمین، و همچنین هجوم بردن، گام‌فرانهادن و تجاوز کردن به سرحد يك شهر. يك معنای دیگر آن نیز گذشتن از بیرون يك چیز به درون آن است. از اینرو در قانون به معنای تخطی کردن وزیر پا گذاشتن، و همچنین به معنای رخنه کردن در کنه معنای چیزی به کار می‌رود. يك گروه دیگر از معانی وابسته به این فعل عبارت است از مهاجرت کردن، ترجمه کردن، تبدیل کردن، و از مقام خلع یا برکنار کردن، و نیز در گذشتن، زائل شدن، نابود شدن و مردن. معنای مرگ مقام برجسته‌تری را در میان مشتقات گوناگون ریشه عربی این کلمه احراز می‌کند: عبرت گاهی به معنای در حال مرگ یا مرده می‌آید، گویی که شخص شاهراه زندگی را طی کرده و از پل این جهان گذشته است؛ دیگر از معانی آن نابود کردن و موجب مرگ شدن، و اثر مرگ در زندگان است. در فرهنگهای عربی نیز این کلمه با تفصیل هر چه تمامتر به معنای بیان و تفسیر

۱- W. Gesenius, A Hebrew and English Lexicon; Lane, Lexicon 1936c-39a
 of the Old Testament ترجمه «ای. رابینسون»، پیراسته «ف. بروان»، و دیگران (اکسفورد ۱۹۵۲)، ۲۰-۷۱۶ واللباب تألیف G. Cardahi (بریتی، ۹۱-۱۸۸۷ ج ۲، ۴۲-۲۴۰.

و تأویل و همچنین به معنی تفکر و تحقیق و تعمق و رسوخ به کنه معنای چیزی، تعریف شده است.^۱

چون این کارها دلالت ضمنی بر معاینه و مقایسه دارد، این معانی طبعاً به دنبال معانی اولی می آیند. بدینسان ما از واژه مزبور این معانی را داریم: معاینه کردن یا سنجیدن، در باره کتابی اندیشیدن، آن را آهسته خواندن، و اجزاء آن را معاینه و مقایسه کردن. از آنجایی که واژه «عبارت» که از همین ریشه مشتق شده پل یا وسیله‌ای است که شخص مقصود خود را برای دیگری بیان می‌کند، این واژه به معنای هر اصطلاحی به کار می‌رود که این عمل را انجام می‌دهد.

از این بررسی کوتاه می‌بینیم که این واژه و مشتقات آن تاچه اندازه متناقض و آ بستن از معانی گوناگون است، هم دلالت بر وجود يك مانع دارد و هم بر رفع یا گذشتن از آن مانع، هم به معنای نابودی و مرگ است و هم به معنای مدتی که اندیشه مرگ موجب اعتلای روح می‌شود. هم دلالت بر معاینه جهان آنی موجودات محسوس دارد و هم بر رسوخ کردن به رمز جهان ماورای آن و رابطه بین این دو جهان، و بالاخره هم به معنای برزخی است که ممکن است بین دو شخص وجود داشته باشد و هم به معنای امکان ارتباط میان آنان.

۲ - این تناقض که در معانی آشکار «عبرت» وجود دارد این واژه را برای نویسندگان ادبیات تمثیلی، فلسفه، تصوف و به ویژه تاریخ بسیار سودمند ساخته است. ادبیات تمثیلی چون اصولاً رمزی هستند و بیشتر به اشارات و کنایات نیاز دارند تا شرح و تفصیل، از اینرو از این واژه که می‌تواند معانی گوناگون را فشرده سازد و جامع اضداد باشد بهره‌فرایان بردند. «عبرت» معمولاً برای استعارات و ضرب‌المثل‌های

۱ - از همین جاست که خوابگزاری را در عربی تعبیر رؤیا و خوابگزار را عبار می‌نامند، رك: قرآن، ۴۳: ۱۲ و تفسیر بیضاوی در انوار، ج ۱، ۶۲ - ۴۶۱ مق، ج ۱، ۱۸۵.

به بعد.

پر معنی به کار می‌رفت و دلالت بر این داشت که در پس پرده این تعبیرات پندی نهفته است که باید آن را فهمید و کار بست^۱.

فلاسفه اسلامی در نوشته‌های خود برای نوآموزان، این واژه را که موارد استعمال متعارف بیشمار دارد و ضمناً بر چیزهای خارج از عرف هم دلالت می‌کند، دارای فایده و بهره‌ای یافتند. این واژه را به عنوان يك حربۀ خطابی به کار می‌بردند تا فیلسوف آینده را به «مسلك» خودشان جلب کنند: یعنی او را به اندیشه دربارۀ رویدادهای ظاهری جهان طبیعت و کردارهای بشر، و همچنین به اندیشه دربارۀ متشابهات قرآن و ادراک کنند و او را به آگاهی از اصول عقلی ماورای آنهارهنمون شوند^۲.

صوفیان نیز از این واژه به همین گونه استفاده می‌کردند. «عبرت» مانند اصطلاحات خاص دیگر آنها رفته‌رفته از معانی عرفی خود به‌افزار و وسیله‌ای برای سیر باطن تغییر شکل یافت. در واقع صوفیان «عبرت» را برای توصیف معانی روحانی همه اصطلاحات دیگر صوفیانه به کار می‌بردند، یعنی مرید را بیدار کردن و از مراحل دنیای صوری و عرفی به جهان ماوراء آن رهنمون شدن. به‌پندار صوفیان همه نوشته‌ها

۱ - رجوع شود به «مروج الذهب» مسعودی، ج ۲، ص ۲۵۱ - ۲۵۲، ۲۵۳، ابن الخطیب در «نفع» مقری، ج ۴، ص ۱۴۸.

۲ - فارابی در «الملة الفاضله»، واژه «عبرت» را در مورد فایده سیاسی تاریخ به کار می‌برد. ابن سینا ضمن بحث در بارۀ معنای «اسرار» (اشارات، ص ۲۰۷، رجوع شود به ص ۲۰۴ - ۲۰۶) میان جویندۀ «نادان» و «دانا» فرق می‌گذارد و می‌گوید که برای اولی، اسرار مایه تمسخر است و برای دومی مایۀ عبرت. ابن طفیل در رمان فلسفی خود (رسالۀ حی بن یقظان) «عبرت» را به فحوای قرآنی آن به کار می‌برد (و با اشاره به آیه: ان فی ذلك لعبرة لاولی الابصار) می‌فهماند که در داستان او نیز برای کسانی که دیده بینا دارند عبرت‌سی نهفته است. دوست و شاگرد او ابن رشد می‌گوید که به کار رفتن صیغه امر این فعل در قرآن حکم صریحی است به حکیمان که در بارۀ امور از راه اعتبار (عبرت گرفتن) به تحقیق بپردازند و در این مورد به آیه: «فاعتبروا یا اولی الابصار» استناد می‌کند.

و نصوص مهم از جمله قرآن و احادیث، آینه عبرتند. صوفی مانند فقیه به معانی صوری و عرفی و عقلی بسنده نمی‌کند، بلکه به‌ماورای آنها رخنه می‌کند. در غیر این صورت این نوشته‌ها و نصوص صرفاً تعبیراتی هستند که از حقیقتی که در پس پرده نهفته است جدا شده‌اند. صوفیان ضمن اقتباس «عبرت»، به‌عنوان یکی از اصطلاحات خاص خود، به گسترش و کاوش معانی باریک این واژه در مورد جهان وصف ناپذیری پرداختند که آن را در اندیشه و عمل خود جستجو می‌کردند، و این واژه را بایک اصطلاح خاص دیگر خود یعنی «باطن» که در مقابل «ظاهر»^۱ به کار می‌بردند ربط دادند. اما در قرآن و احادیث نبوی، عبرت غالباً در مورد تاریخ به کار برده شده است. به آدمیزاد تأکید می‌شود که گذشته را شواهد و اشارات و عبرت‌هایی بدانند تا بتوانند از ظاهر اشیاء به باطن آنها پی ببرند.^۲

۱ - هنگامی که از منصور حلاج (متوفی به سال ۹۲۲/۳۰۹) درباره سماع صوفیانه پرسش شد پاسخ داد: «سماع در ظاهر معصیت و در باطن عبرت است. تنها کسی که اشارت‌رामी فهمد شنیدن عبرت بر او رواست.» (رجوع شود به «رساله‌ای در باره مآخذ اصطلاحات متصوفه مسلمان» *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* تألیف ل. ماسینیون Massignon (چاپ پاریس ۱۹۲۲) شماره ۲، تحت عنوان «متون حلاج» صوفی ابوبکر شبلی (متوفی به سال ۹۴۶/۳۳۴) میان عوام که خود را صرفاً به خواندن داستانها سرگرم می‌کنند و خواصی که فقط برای پند گرفتن به داستانها علاقه می‌ورزند فرق قائل می‌شود (رجوع شود به متن آن در «اعلان، سخاوی) ابن الخطیب نیز عبرت را به همین گونه به کار می‌برد و آن را بامترادفش «وعظ» مقایسه می‌کند، می‌گوید: «وعظ يك وسیله ظاهری برای انصراف نفس از لهو و لعب به عالم غم و تشویش است. اما همینکه نفس به راه حقیقت افتاد، آن وقت حجاب نهی و وعظ برداشته می‌شود و عالم اعتبار و محبت آشکار می‌گردد روضة التعریف بالحب الشریف، نقل از نفع مقری، ج ۴، ص ۹۴ به بعد، رجوع شود به: ۷۵ - ۷۴، ۸۴، ۸۵).

۲ - قرآن، سوره ۲۴ آیه ۴۴ و تفسیر بیضاوی در «انوار»، ج ۲، ص ۲۷، همچنین رجوع شود به قرآن، سوره ۳ آیه ۱۳، س ۴، آ ۴۲، س ۱۲، آ ۴۳ و ۱۱۱، س ۱۶، آ ۶۶، س ۲۳، آ ۲۱، س ۵۹، آ ۲، و س ۷۹، آ ۲۶.

به مسلمانان توصیه می‌شد که به رویداد های گذشته اعم از شنیده و دیده، چون «نشانه‌هایی» بنگرند که وجدان آنها را بیدار می‌کند و به آنان توانایی بیشتر می‌بخشد تا بر طبق احکام خداوند رفتار کنند: یعنی به‌ماوراء رسته ظاهر اُبی معنی رویدادها رخنه‌کنند و نقش آفریدگار را در همه جا ببینند. عبرت هم به معنای نهی و هم امر و ارشاد برای کارهای آینده بود. مسلمانان را از پاره‌ای روشهای گذشته بر حذر می‌داشت و به آنان تأکید می‌کرد که از کردارهای نیک گذشته درس بیاموزند و آنها را سرمشق قرار دهند^۱. به کاربردن واژه عبرت در مورد تاریخ در اصل دلالت بر این عمل داشت که غرض واحدی را که شالوده رویدادهای بشمار بود بیابند، ماهیت دائم‌التغییر و فناپذیر آنها را درک کنند، و نتایج اینگونه اندیشه‌ها را در اداره امور جهانی به کار بندند.

بذراین عقیده درباره استفاده از تاریخ را می‌توان در طرز برخورد تازیان پیش از اسلام با تاریخ، یعنی در ادبیات «ایام‌الحرب» تشخیص داد^۲. ظهور اسلام، ابعاد تازه‌ای به معنای تاریخ افزود، زیرا جنبه اخلاقی آن را ژرفتر ساخت و جنبه مذهبی آن را تأکید کرد. تمام حیطه تاریخ جهان را از آغاز آفرینش تا ظهور اسلام به مؤمنان عرضه داشت، و روز رستاخیز را پایان آینده جهان پیشگویی کرد. در نتیجه برای هر مسلمان درک تاریخ و درس عبرت حقیقی گرفتن از آن يك مشق روحانی، فرمانبرداری از خداوند و تدارك برای روز داوری در آخرت بود. حداعلاي انضمام این دو معنای متضاد عبرت در مورد تاریخ در این حدیث منسوب به پیغمبر اسلام نمایان است که می‌گوید: از جهان عبرت بگیرد و از آن (فقط)

۱ - هنگامی که از پیامبر اسلام در باره صحف موسی پرسش شد پاسخ داد: «همه عبرت بودند درك: مروج الذهب مسعودی، ج ۱، ص ۹۵.

۲ - رجوع شود به «و. کسکل»، «ایام‌العرب» در مطالعات مربوط به حماسه عربستان باستان، مجله Islamica، ۱۹۳۰، ص ۱۲ به بعد.

عبور نکنید^۱. این طرز برخورد با تاریخ که از قرآن و احادیث در ذهن مسلمانان نقش بسته بود بر استی انگیزه روحانی دلبستگی استوار نسلهای صدر اسلام به گذشته شد.

برجستگی واژه عبرت در قرآن و احادیث مورد استفاده مورخان سنتی و مذهبی مسلمان قرار گرفت، یعنی مورخانی که لازم می دانستند از حرفه خود در برابر حملات حکمای الهی دفاع کنند، زیرا حکمای الهی استدلال می کردند که تاریخ مانند داستان، سرگرمیهایی است که ممکن است آن را جائز شمرد، ولی نباید اجازه داد که توجه مؤمنان را از تکالیف شرعی و اخلاقی و عملی آنها منحرف کند^۲. مورخان سنتی و مذهبی در پاسخ، از قرآن شواهد بیشمار می آوردند که در آنها استفاده جدی از تاریخ تأکید شده بود. واژه عبرت که معنای آن در این مورد در قرآن و احادیث تصریح گردیده همواره یا شاهد آورده می شود یا به طور جداگانه با اشاره صریح به معنای قرآنی آن به کار می رود و یا تعابیر مترادف آن مانند درس، وعظ، پند، یادآوری و مثال، به طور ضمنی فهمانده می شود. چون قصد صریح این مورخان آن بود که از تاریخ با استناد به قرآن و احادیث دفاع کنند، در صدد بر نمی آمدند که این کلمه را فراتر از معنای عرفی آن بسط و وسعت دهند بلکه آن را برای استفاده به عنوان حربه ای بر ضد حکمای الهی که از تاریخ خرده می گرفتند نگاه می داشتند، در نتیجه ما می بینیم که این مورخان غالباً واژه عبرت را در دیباچه های کوتاه خود به کار می برند بی آنکه واقعاً بکوشند تا معنای آن را بکاوند یا این معنی را با اطلاعات تاریخی که گردآوری می کردند تطبیق دهند.

۱ - « عبروا الدنيا ولا تعبروها » رجوع شود به « رسائل » اخوان الصفا، ج ۱، ص

۱۱۷-۱۱۸.

۲ - غزالی در احیاء العلوم، ج ۱، ص ۵۸ - ۶۰.

این نکته در مورد مورخان سنتی و مذهبی صدق می‌کند که اکثرشان پیش از قرون سیزده و چهارده / هفتم و هشتم یا در ظرف این قرن تاریخ می‌نوشتند (یعنی در دورانی که این کلمه در ادبیات تاریخی از هر زبان دیگری رایج‌تر شده بود)^۱ و همچنین در مورد نویسندگان آثاری در باره تاریخ نگاری که در این دوره نوشته شده است.^۲

بر خلاف مورخانی که از حکمت الهی الهام می‌گرفتند، آنان که تحت نفوذ فلسفه سیاسی یونانی و اسلامی و ادبیات تمثیلی ایران واقع شدند، ابعاد تازه‌ای بر معنای نظری و عملی واژه عبرت افزودند. این مورخان مفهوم عبرت را به تجربه ربط می‌دادند و تأکید می‌کردند که مطالعه تاریخ باید منجر به احیای آن و درس آموختن از آن گردد. تاریخ را صرفاً به این قصد می‌نوشتند که دامنه تجربه خوانندگان خود به‌ویژه تجربه سیاسی آنان را گسترش دهند و احتیاطی را که برای اقدامات سیاسی آینده لازم بود به ایشان بیاموزند.^۳ استدلالشان این بود که تاریخ تا حدودی تکرار می‌شود و علت‌های هر اقدام و دلایل روشهایی که شالوده آن اقدام را تشکیل می‌دهند همواره ثابت هستند و یا از يك عصر با عصر دیگر یا از يك قوم با قوم دیگر فرق مهمی نمی‌کنند. در همین زمینه بود که این مورخان واژه عبرت را به کار می‌بردند.^۴ آنها می‌کوشیدند تا یکی از مفاهیم ژرف‌تر این واژه را

۱- رجوع شود به «اعلان» سخاوی، ص ۱۶-۱۷، ۱۹-۲۳ و ۲۸-۳۰.

۲- رجوع شود به «فوات»، صفدی، ص ۵، «مختصر»، کافیجی، ص ۴۷۴، ۴۷۷، ۴۸۰، ۴۹۴ «اعلان» سخاوی، صفحات بعد این کتاب.

۳- «اعلان» سخاوی، ص ۲۷-۲۸، ۳۹، ۴۵، (۱۴: ۴۵ در مورد مریدیه یعنی مسبب مرگ، ردیته را بخوانید مطابق دستنویس برلن) ابن الخطیب در «لمحه» ص ۱۰: ۱۴-۱۵ «احاطه»، ج ۱، ص ۸۲.

۴- رجوع شود به «اعلان» سخاوی، مخصوصاً عبارت: «السیاسات الفاضله» (ص ۲۲).

شاخ و برگ دهند و در آثار خود به کار برند: یعنی به‌معاورای جزئیات متغیر رسوخ کردن، و از ماهیت و علل رویدادهای تاریخی آگاهی یافتن^۱.

۳- تنها وقتی که مجموع معانی واژه عبرت و تاریخچه این واژه و موارد استعمال گوناگون آن در نظر گرفته شود، علت انتخاب این واژه در عنوان کتاب ابن خلدون درك می‌گردد و محتوی و منظور کتاب روشن می‌شود. ابن خلدون با دادن نام «کتاب عبرتها» به این اثر خود، عمداً واژه‌ای را انتخاب کرد که دارای معانی گوناگون باشد تا مضمون کتاب و جنبه‌های چند گانه روشی را که به کار برده بود توصیف کند. اولاً او قصد داشت تمامی تاریخ جهان را در کتابش بگنجاند، و در رویدادهای گذشته سیر کند و مطلب را از آغاز معلوم آنها شروع و به زمان خود ختم کند. به‌ویژه او قصد داشت تاریخ را که شخصاً درك کرده بود روایت کند: یعنی انحطاط جهان اسلامی به‌طور اعم و انحطاط کشورهای اسلامی مغرب به‌طور اخص. از طرفی اگر منظور او تنها همین بود، در آن صورت کلمه «تاریخ» برای عنوان کتاب مناسبتر می‌بود.

لیکن هدف اصلی ابن خلدون صرفاً روایت تاریخ نبود، بلکه می‌خواست از حد تاریخ نیز فراتر رود. بر آن بود که از تاریخ درس عبرت آموزد نه آنکه صرفاً آن را مرور کند. به این بسنده نمی‌کرد که خوانندگان خود را با استفاده از شیوه‌های خطابی زبان^۲، اندرز دهد، بلکه همچنین قصد داشت که تاریخ را از راه قیاس، تفاهم نظری و تحلیل ماهیت و علل رویدادهای تاریخی، تفسیر کند و رموز آن را آشکار

۱- در مورد سهمی که این مورخان در تاریخ نویسی اسلامی ادا کردند رجوع شود به صفحات بعد این کتاب.

۲- رجوع شود به مق، ج ۱ ص ۶۶. «وعظ» و «انذار» ارتباط با سبکی خطابی دارند که نویسندگان پیش از ابن خلدون بکار می‌بردند و او این سبك را انتقاد و رد می‌کرد. مق، ج ۱ ص ۶۵: ۱۷.

سازد.^۱ با این طرز برخورد با تاریخ، رویدادهای ظاهری دیگر هدف اصلی و پایان پژوهشهای او نبود. اینها صرفاً «موادی» فراهم می‌کردند تا قوانین کلی که در پشت این رویدادها نهفته بود از آن به‌دست آید.^۲ این قوانین نیز به نوبه خود رویدادها را با نشان دادن طبیعت و علل آنها تشریح می‌کرد.^۳ عبرت پلی بود که ذهن ابن خلدون به واسطه آن از رویدادهای تاریخی عبور می‌کرد و به طبیعت و علل آنها می‌رسید و دوباره به رویدادها بازمی‌گشت. از اینرو واژه عبرت که ابن خلدون به کار برده با «نظر»^۴ و «فهم»^۵ و همچنین با تشریح رویدادهای تاریخی از راه فهمی که قبلاً به وسیله تعقل حاصل شده است مترادف می‌گردد.^۶

مقام برجسته عبرت در عنوان و متن کتاب دلالت بر همین معنی دارد: یعنی گذشتن از ظواهر تاریخ به طبیعت باطنی آن. ابن خلدون صریحاً این کوشش را با تحقیق علمی یا فلسفی یکی می‌داند و آن را جزئی از حکمت می‌نامد.^۷ از اینرو عبرت نه تنها رشته پیوندی میان تاریخ و حکمت است، بلکه همچنین طریقه‌ای است که به وسیله آن تاریخ به این قصد مورد تعمق قرار می‌گیرد که طبیعت آن درک شود و دانشی که از این راه به‌دست می‌آید در عمل مورد استفاده قرار گیرد.

۱- مق، ج ۱، ص ۶۵: ۱۲، ۲۳۵، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۷، ج ۲، ص ۷۶، ۱۰۸ و ۲۰۳ و ۲۳۹.

۲- رك: مق، ج ۱، ص ۳۳۳ و ۳۳۹.

۳- مق، ج ۱، ص ۱۵۹، ۱۶۳-۱۶۴، ۲۳۱، ۳۳۲، ج ۲، ص ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۷.

۴- مق، ج ۱، ص ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۵، ۳۲۷، «رسائل، اخوان الصفا، ج ۱، ص ۲۵۴» دلائل، جاحظ، ص ۳۰۲.

۵- مق، ج ۱، ص ۳۱۳، ۳۴۴، ۳۷۴، ج ۲، ص ۲۰۳، ۲۱۴، ۲۳۸.

۶- مق، ج ۲، ص ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۱ و ذیل فصول ۳ و ۵ این کتاب.

۷- مق، ج ۱، ص ۱۸: ۲، ۱۹: ۷، ۹-۱۰.

ابن خلدون ضمن کوشش خود در راه مطالعه تاریخ برای يك منظور فلسفی، با مسئله بیان عقاید خود درباره مباحث مهم فلسفی روبرو شد. در نتیجه عبرت نه تنها پلی میان جنبه‌های ظاهری و باطنی تاریخ بلکه همچنین پلی بود میان عقاید مقبول العامة در باره موجودات لاهوتی و ناسوتی و ماهیت واقعی آنها. لازم است در ابتدای امر این نکته را درك کرد که ابن خلدون با برگزیدن این راه برای خود یعنی با تجاوز کردن از حدود مقبول العامة رشته خود، با اقدام به فراتر رفتن از حیطه معلومات عادی در باره رویدادهای ظاهری، و با بیان کردن عقاید خود راجع به مباحث مهم دینی و فلسفی، با چه مشکلات شگفتی روبرو شد. از دیدگاه مذهبی، اجتماعی و شخصی، راه خطرناکی را برگزیده بود که احتمال داشت یا به رستگاری منتهی شود یا به لعنت ابدی. فیلسوفان مانند خوابگزاران یا فالگیران ممکن است به بهشت بروند، اما معمولاً پایان کارشان دردورخ است. دانشی که جستجو می کنند ممکن است برای خودشان و اجتماع سودمند باشد. اما در عین حال ممکن است برای هر دو مهلك باشد. به همین دلیل است که ابن خلدون مسئولیت اخلاقی خطیری به عنوان يك متفکر و يك نویسنده احساس می کرد. نادرست است اگر چنین پنداشته شود که سبك بسیار دشوار و پیچیده و آزمایشی که او اختیار کرد در وهله اول به این قصد بود که خواننده را گمراه کند و خود را از آزار اجتماع در امان دارد یا تظاهر به دینداری کند. تفکر، ماجرای خطیری است و توجه او در وهله اول معطوف به این بود که چگونه فکر خود را نظارت و رهبری کند و از خطراتی که همه اندیشه‌ها در معرض آن قرار می گیرند پرهیز جوید؛ چگونه تحقیقات فلسفی را دنبال کند و در عین حال از طردشدگی اجتماعی در امان ماند، چگونه معنای واقعی وحی را تأویل کند و در عین حال به اعتبار معنای لفظی آن صدمه‌ای نزنند، چگونه رشته‌های نوین دانش را بکاود و در عین حال دانشهای موجود را حفظ کند، چگونه نتایج

پژوهشهای خود را بیان کند بی آنکه نظام اجتماعی را به مخاطره افکند، و چگونه با دیگران مقصود خود را در میان نهد بی آنکه آنها را به استنتاجات خطایای نابخردانه سوق دهد. اینها مسائلی بود که ابن خلدون با آنها کشمکش می کرد و برای حل همین مسائل بود که او آن سبک عجیب را برای خود برگزید.^۱

ابن خلدون چنین می پنداشت که کوشش برای مطالعه تاریخ به این شیوه، تازگی داشت و از ابتکارات خود او بود.^۲ ولی این پندار او در مورد کلیات علم و فلسفه که او اصول و طریقه تحقیق آن را در مطالعه تاریخ بکار می برد، صدق نمی کرد. فلسفه از یونانیان به مسلمانان رسیده بود و آخرین نماینده بزرگ آن در جهان اسلامی پیش از ابن خلدون، ابن رشد بود. این فلسفه که تنها فلسفه ای بود که سزاوار این نام بود از دوران ابن رشد به بعد به ویژه در اسلام باختاری روبه انحطاط نهاده بود، «مگر مقدار ناچیزی که میان معدودی اشخاص و تحت رقبه (سانسور) پیشوایان سنت، یافت می شد».^۳ از اینرو مسئله تحقیق فلسفی درباره تاریخ در وهله اول مستلزم احیای فلسفه ای بود که روبه نیستی می رفت. ولی ابن خلدون مانند دانش پژوهان دیگر فلسفه در جامعه اسلامی می بایستی زیر نظر سانسور سنت دینی کار کند، می بایستی زندگی يك پژوهنده را در جامعه ای به سر ببرد که با فلسفه

۱ - ابن خلدون همیشه در حل مسائل کامیاب نمی شد. در نتیجه سبک او با مقایسه با استادان دیگر در فن نگارش مباحث ظاهری و باطنی مانند فارابی و ابن رشد در پاره ای مواقع ثابت و استوار نیست. علت این امر و همچنین موضوع بحث او، طبقات مختلف خوانندگان بود که اومی خواست به خود جلب کند.

۲ - رجوع شود به صفحات بعد این کتاب.

۳ - مق ۱، ج ۳، ص ۹۲.

فاسازگاری و دشمنی داشت^۱.

در نتیجه هر گونه کوشش واقعی برای مطالعات فلسفی در جامعه اسلامی می‌بایستی با این سه پرسش جداگانه و در عین حال بهم پیوسته، مواجه شود و به آنها پاسخ گوید: (۱) فلسفه چیست؟ (۲) رابطه میان فلسفه و شریعت از چه قرار است؟ (۳) چگونه يك فیلسوف در جامعه‌ای که بر شالوده چنین شریعتی بنا شده است باید به تحقیق پردازد و نتایج آن را ابلاغ کند؟ توجه بسیار جامع و مبسوط ابن خلدون به این مسائل در باب ششم از کتاب اول عبر^۲ در بحث او راجع به علوم، شرح «تاریخی» بیطرفانه‌ای در باره علوم است. اکنون ما توجه خود را به این بحث معطوف می‌داریم تا روش فلسفی ابن خلدون را به نحوی که در پاسخهای او به این پرسشهای اساسی در باره فلسفه اسلامی بیان شده است روشن کنیم.

۲

فلسفه و شریعت

۱ - مهمترین فرقی که ابن خلدون در مطالعه خود در باره علوم «موجود در

۱ - کد، ج ۱، ص ۳۳۰ و ۳۶۶ - ۳۶۷، رجوع شود به «افلاطون» فارابی، ص ۲۲ - ۲۳، مقری در نفع، ج ۲، ص ۱۲۵، رجوع شود به: ل. گوتیه در: «فرضیه ابن رشد در باره مذهب و فلسفه» (چاپ پاریس، ۱۹۰۹) ص ۱۶۲ - ۱۶۶، ابن طفیل «زندگی و آثار او» (پاریس، ۱۹۰۹) ص ۵۹، مقاله «اسکولاستیک اسلامی و اسکولاستیک مسیحی» در بررسی تاریخ فلسفه، (Revue d' Histoire de la Philosophie) ج ۲ (سال ۱۹۲۸) ص ۲۳۴ - ۲۳۵، ۲۴۹ - ۲۵۲. ل. اشتراوس، «فلسفه و قانون» (برلین، ۱۹۳۵) ص ۶۸ به بعد. «خفکان و فن نوشتن» (گلنکو، ایلی نوی، ۱۵۹۲) ۱۰ - ۹ - ۱۹ - ۱۸.

۲ - مق، ج ۲، ص ۳۶۳ به بعد، ج ۳، ص ۱، به بعد.

تمدن (اسلامی) در این عصر^۱ (یعنی عصر خود او) قائل شده فرق میان علوم طبیعی و علوم نقلی است. علوم طبیعی، علوم فلسفی نیز نامیده شده و چنین تعریف گردیده اند: «علومی که انسان می تواند با طبیعت اندیشه خود فهم کند، و از راه ادراک بشری به مضمون مسائل، استدلالات و شیوه تعلیم آنها پی برد تا جایی که اندیشه و پژوهشش، او را به باز شناختن درست از نادرست در آنها، رهنمون شود»^۲. برعکس، علوم نقلی که ابن خلدون آنها را علوم «وضعی» نیز می نامد «همه مبتنی بر اخبار از واضع شرعی (خداوند از طریق پیغمبر) هستند. عقل در آنها سهمی ندارد، جز اینکه اصول مسائل را با فروع (منطبق سازد)^۳. یعنی اصولی را که در قرآن و احادیث آمده است به موارد خاصی شمول دهد. پس علوم وضعی (و از این پس ما آنها را به همین نام خواهیم خواند) در وهله نخست علوم شرعی یا علومی هستند که بر شالوده احکام وحی شده الهی استوارند. از اینرو فرق اصلی میان علوم فلسفی و علوم وضعی، مأخذ اصلی آنهاست که در اولی عقل بشر و در دومی شریعت پیغمبری است. گروه

۱ - مق، ج ۲، ۱: ۳۸۵. این قید مهم است، زیرا دامنه «مطلب» مورد تفکر او و داوریهای مساعد یا نامساعد او را در باره پاره ای علوم، محدود می کند. بدینسان، درعین اینکه (به نظر او) هر علمی در جای خود معتبر و درخور سقایش است، علومی که در برخی ادوار وجود داشتند بی پایه و درخور نکوهش هستند. این داوریهاتبعاً می بایستی مبتنی بر این اصل باشند که علم واقعی چیست و علوم از نظر اجتماعی واقعاً چه نقشی ایفاء می کنند. بنابراین، قصد ما درک ملاحظات نظری و عملی است که ابن خلدون مطالعه علوم را به نحوی که در زمان او وجود داشتند بر پایه آنها قرار داده است. بحث ابن خلدون درباره علوم نشان می دهد که دو. اسلان، حق داشته است که در ترجمه خود کلمه «اسلامی» را میان پراقتز بر عنوان فصل افزوده است (مق، ج ۲، ص ۴۵۰).

۲ - مق، ج ۲، ص ۳-۹: ۳۸۵.

۳ - مق، ج ۲، ص ۳۸۵: ۱۲-۱۰. در مق، ج ۲، ۱۰: ۳۸۵، کلمه وضع مطابق دستنویسهای D و C مق، کع، تم باید «وضعی» خوانده شود (رجوع شود به مقدمه چاپ دو. اسلان ج ۲، ۴۵۱، یادداشت يك).

نخست مربوط به چیزهایی است که با عقل می توان به آنها پی برد، تا حدود و به طریقی که عقل بر آنها آگاهی دارد، و گروه دوم مربوط به تعالیم یا احکام شارع است تا حدود و به طریقی که او تعلیم یا تکلیف کرده است.

این دو گروه از علوم از حیث دیگر نیز با هم فرق دارند و آن وحدت و کثرت آنهاست. چون علوم وضعی مربوط به اعمال و تکالیف هستند و چون این اعمال باید بر اساس قرآن و حدیث قرار گیرند، علم وضعی باید متکثر باشد^۱. این علوم را می توان بر حسب مآخذ احکام، انواع روایانی که آنها را نقل کرده اند و طرق ربط دادن فروع مسائل به اصول^۲، تقسیم بندی کرد. يك طرز دیگر تقسیم بندی آنها می تواند بر اساس اعمالی قرار گیرد که نشروپرویش آنها هدف این علوم بوده است، زیرا در میان این گروه، علومی هستند که اصول آنها به همان اندازه متفاوت است که تعیین روایات قراء، سیرت راویان احادیث، و صفات خداوند. اگر ما علوم مربوط به زبان را نیز بر آنها بیفزاییم در آن صورت تعدد علوم مزبور از این هم بیشتر می شود^۳. ولی علوم فلسفی را نمی توان بر اساس رویدادهایی که نظراً اتفاقی هستند مانند ظهور يك پیغمبر یا رواج يك زبان بخصوص، تقسیم بندی کرد. تقسیم آنها به ریاضیات، منطق، فیزیک و الهیات^۴ هر چند امری ضروری است ولی همه در حدود مبانی و اصول واحد و مخصوصاً طریقه واحدی صورت می گیرد و آن طریقه استدلال آنهاست.

۱ - مق، ج ۲، ص ۱ : ۳۸۶.

۲ - مق، ج ۲، ص ۳۸۶.

۳ - مق، ج ۲، ص ۳۸۶ - ۳۸۷، ج ۳، ص ۲۷۸ به بعد.

۴ - مق، ج ۳، ص ۸۷ به بعد.

نکته‌ای که با کثرت علوم وضعی در يك جامعه یا ملت^۱ ارتباط نزدیک دارد اینست که گروه‌های گوناگونی از علوم وضعی در جوامع مختلف وجود دارد. «همه این علوم منقول منحصرأ از آن اسلام و مسلمانان است، هر چند به طور کلی در میان هر ملتی علوم متشابهی وجود دارد که از حیث اینکه همه علوم شرعی است و از سوی خداوند به شاری که آنها را ابلاغ می‌کند نازل شده، در جنس بعید با این علوم منقول وجه مشترك دارد. ولی از حیث خصوصیات (علوم وضعی اسلامی) با ملت‌های دیگر آشکارا تفاوت دارد، زیرا آنها را نسخ کرده است. شریعت (اسلام) خواندن کتاب‌های آسمانی بجز قرآن را منع کرده است. پیغمبر می‌گوید «اهل کتاب رانه تصدیق کنید و نه تکذیب. بگویید: ما به آنچه بر ما و شما نازل شده ایمان داریم و خدای ما و شما یکی است...»^۲

۱ - برای معانی گوناگون ملت در اسلام رجوع شود به «امت و مترادفات آن: عقیده به «قومیت اجتماعی» در اسلام، تألیف ل. ماسینیون.

L. Massignon ' L'Umma et ses synonymes, notion de « Communauté sociale » en Islam.

۲ - مق، ج ۲، ص ۳۸۷ رجوع شود به مق، ج ۳، ص ۲۴۳ سط ۱۳ - ۹. برای سایر متونی که ابن خلدون اصطلاح قوانین یا «شرایع» را به صیغه جمع به کار می‌برد رجوع شود مثلاً به مق، ج ۱، ص ۳۶۴: سطر ۹، ج ۳، ص ۹۰ سطر ۱۷ - ۱۸ مسئله تکثر قوانین یا شرایع و علوم وضعی که در میان اقوام مختلف بر شالوده آن بنیاد گذاری شده است، يك مبحث دائمی در فلسفه سیاسی اسلامی است، رجوع شود به رسائل اخوان الصفا، ج ۴، ص ۲۲، ۲۵؛ فارابی در «تحصیل» ص ۳۵، «احصاء»، ص ۴۵ سطر ۳، ص ۱۰۷ سطر ۹ پیغمبر ابن سینا در «اقسام»، ص ۱۰۸، سطر ۹، ابن رشد در «تهافت»، ص ۵۸۲ - ۵۸۱. فلسفه عملی از گروه‌های گوناگون علوم عملی ویژه هر قوم از این حیث متمایز می‌گردد که درباره اصول قوانین و اعمال در بین تمام ملت‌ها بحث و تعیین می‌کرد که اصول کلی به چه طریق در ملت‌ها و موردهای بخصوص قابل اطلاق است و تصمیم قطعی در مورد اعمال بخصوص را به قوه تشخیص و بصیرت واگذار می‌کرد (فارابی در احصاء ص ۱۰۴، سطر ۱۰ تا ۱۵) رجوع شود به «افلاطون فارابی» تألیف ل. اشتراوس L. Strauss در Louis Ginsberg jubilee Volume، نیویورک، ۱۹۴۵، ۷۴ - ۳۷۳.

بدینسان هرملتی علوم شرعی [یا حقوقی] خاص خود دارد، همچنانکه زبانی خاص خود دارد. علوم وضعی هرملتی منحصر به آن ملت است و برشالوده سیرت و احتیاجات آن استوار شده است^۱.

از آنجایی که هدف اصلی علوم وضعی، عمل است، می توانیم چنین انتظار داشته باشیم که هرملتی همان طور که به زبانی متفاوت سخن می گوید به طریقی متفاوت نیز عمل می کند. وجه مشترك علوم وضعی همه ملتها همانند وجه مشترك تمام زبانهاست، بدین معنی که همه زبانها به افراد يك ملت یاری می کنند تا مقاصد خود را به یکدیگر بفهمانند. علوم فلسفی از این حیث درست در نقطه مقابل قرار دارد. این علوم برای انسان طبیعی است و از اینرو اختصاص به ملت معینی ندارد، بلکه افراد همه ملتها می توانند به مطالعه آنها پردازند و در درك اصول و مسائل آنها با هم برابرند^۲.

۲ - ابن خلدون علوم فلسفی را به چهار بخش تقسیم می کند: منطق، ریاضیات، طبیعیات (فیزیک) و الهیات. او به پیروی از سنت دیرینه فلسفه اسلامی، منطق و ریاضیات را از علوم فلسفی مطلق مستثنی می کند و آنها را در شمار علوم مقدماتی درمی آورد^۳. بدینسان طبیعیات و الهیات در مرکز پژوهشهای فلسفی قرار می گیرند و فلسفه

۱ - طبیعت آدمیان متفاوت، آداب ایشان متباین و خواستههایشان گوناگون است. بیماریهای گوناگون بر حسب زمان، مکان، طبیعت، خلق و عادت بر نفسهای گوناگون عارض می شوند. چون قانونگذاران، پزشکان و اخترشناسان نفس هستند، تجویزها و قانونهایشان بر حسب اینکه برای هر جماعت و هر گروه از اقوام و ملتها چه چیزی مناسب است فرق می کند... زیرا قصد آنان اینست که تندرستی موجود را حفظ کنند و تندرستی از دستدفته را باز گردانند. رسائل اخوان الصفا، ج ۴، ص ۲۲-۲۳، رك: احصاء فارابی، ص ۱۰۴-۱۰۵.

۲ - مق ج ۳ ص ۸۷: ۱-۲.

۳ - مق ج ۳ ص ۹۴-۹۵ و ۱۰۸ به بعد رجوع شود به دابن رشد، تألیف ل. گوته (چاپ پاریس، ۱۹۴۸) ص ۴۹-۵۰ و ۶۶-۶۷.

به صورت علمی برای تحقیق در باره موجودات طبیعی والهی درمی آید.

این تحقیق، در اصل، نظری است، هدف آن کسب دانش نظری است درباره موجودات به صورتی که وجود دارند. این «دانشی است که متضمن عمل نیست»^۱ و برای اعمال روزانه از ضروریات به شمار نمی‌رود. هدفش، در صورت حصول، مشابهت یا تاحدودی مطابقت است میان صورخیالی و امور موضوع تحقیق و علل آنها:

«(و آن) فکر است که درباره امور ماوراء حسی که موضوع تحقیق است، علم گمان به وجود می‌آورد. این عقل نظری است و عبارت است از تصورات و تصدیقاتی که به طرزی خاص و طبق شرایطی خاص تحت نظم در می‌آید تا دانش بیشتری از همان جنس تصور و تصدیق (اول) به دست دهد. سپس (این دانش تازه) با دانش‌های دیگری تحت نظم درمی‌آید تا باز دانش‌های بیشتری عاید سازد و هدف غائی (عقل نظری) اینست که ما وجود را آن‌طور که هست از راه فرق‌های عام و خاص (جنس و فصل) و علل دور و نزدیک آن به تصور درآوریم. از این راه حقیقت عقل کامل می‌شود^۲ و عقل محض و نفس در آن می‌شود و این معنی حقیقت انسانی است»^۳.

۱ - مق، ج ۲، ص ۳۶۵ سطر ۶.

۲ - مق، ج ۲، ص ۳۶۵ سطر ۱۱. به جای «بالفکر» بخوانید «الفکر».

۳ - مق، ج ۲، ص ۳۶۵. رسیدن عقل نظری از قوه به فعل در مق، ج ۲، ص ۳۶۲ چنین توصیف شده است: «نفس ناطقه آدمی در او بالقوه وجود دارد و رسیدن آن از قوه به فعل، نخست از راه کسب فراوان معلومات و ادراکات حاصله از محسوسات و سپس از راه دانشی صورت می‌پذیرد که به وسیله قوه نظری کسب می‌گردد، تا اینکه ادراک بالفعل و عقل محض می‌شود و بدینسان ذاتی روحانی می‌گردد و وجودش به کمال می‌رسد.» رجوع شود به مق، ج ۱، ص ۱۷۵-۱۷۶ و ۱۸۶-۱۸۹، ۱۹۲ به بعد و مق، ج ۲، ص ۳۶۸ و همچنین تناقض عمدی این متون در مق، ج ۲، ص ۳۷۰-۳۷۲ که ابن خلدون به «حکمای الهی» می‌تازد و نماز و روزه را به جای فلسفه توصیه می‌کند و ولی اهمیت واقعی تعریف ابن خلدون از عقل نظری هنگامی روشن می‌شود که این تعریف با تعریفات متشابه فلاسفه پیشین اسلامی —

فلسفه در اصل، يك تجسس است، دلالت ضمنی بر جهل نخستین دارد، احتمال کسب دانش را مسلم می‌گیرد، و از نادانی به دانایی سیر می‌کند. فلسفه به صورتی که در هر زمان و مکان وجود دارد، شاید کامل نباشد و پاسخهایش هم قطعی نباشد. این نکته به ویژه در مورد مسائل دشوارتر الهیات و علم ذوات روحانی صدق می‌کند که عقل را به آن راهی نیست و چه بسا که باید با قرب احتمال یعنی ظن بسنده کند.^۱ این نه از قدر عقل می‌کاهد و نه امکان نیل به هدف غایی آن را که معرفت صحیح و مستدل به حقیقت وجود اشیاء است، نفی می‌کند، زیرا «عقل معیاری صحیح است و احکام آن (وقتی مبتنی بر براهین استوار باشد) متقن است و دروغ را به آن راه نیست».^۲ این فقط حدود واقعی عقل را نشان می‌دهد و در را برای احتمال چیزهایی که فهم آن بیرون از عقل است باز می‌گذارد.^۳ اما شرع به مؤمنان در باره ذوات طبیعی و روحانی، به ویژه در باره صفات خداوند، آفرینش جهان، و آخرت → که از آنها اقتباس شده مقایسه گردد. استنباط ابن خلدون از ماهیت عقل نظری، هنگامی که در این زمینه مطالعه شود، همان مشرب ارسطویی مطلق فارابی (جمع، ص ۲۰ - ۲۱، مدینه، ص ۶۲ - ۶۵) و ابن رشد (تلخیص کتاب النفس، ص ۷۲، ۷۸ و ۹۵، تفسیر مابعدالطبیعه، ص ۱۰) در مقابل نظرات بالنسبه «نوافلاطونی»، ترا بن سینا است (رجوع شود به اشارات، ص ۲۰۲، السعادة - رسالة ۱۳ از مجموعه رسائل شیخ - و افکار مذهبی ابن سینا، تألیف ل. گارده L. Gardet در «مطالعات فلسفه قرون وسطی» جزء ۴۱، چاپ پاریس، ۱۹۵۱ ص ۱۷۵ - ببعد) و مضمون صغیر غزالی، ص ۹۰ - ۹۱ رجوع شود به «افکار غزالی» تألیف A.J. Wensinck چاپ پاریس ۱۹۴۰ ص ۶۰ ببعد) ابن رشد ابن سینا و غزالی را متهم می‌کند به اینکه در پاره‌ای موارد قوه تخیل را جایگزین قوه تفکر نموده‌اند (تهافت، ص ۵۴۶) برای خرده‌گیری ابن خلدون از سنت نوافلاطونی در فلسفه اسلامی رجوع شود به صفحات بعد این کتاب.

۱ - مق، ج ۳، ص ۲۱۵: ۱۳-۱۲.

۲ - مق، ج ۳، ص ۳۰: ۱۱، ۱۵-۲۱۰.

۳ - مق، ج ۳، ص ۳۱، ۲۱۳، ۲۱۶ و ۲۱۸ مقایسه شود با تهافت، ص ۱۹۳ و ۴۹۲.

عقاید قطعی و صریحی می‌دهد و تعیین می‌کند که چه کارهایی واجب، مستحب، مباح، مکروه یا حرام است. پاداش یا کیفر آنها را نیز تعیین می‌کند^۱. شارع، مقید به حدود عقل نظری نیست. هر چه اعلام می‌کند باید پذیرفته شود و در آن هرگز شك راه نیابد، حتی در مواقعی که خارج از عقل بشر یا ظاهراً متناقض با معلومات آن باشد^۲. عقل باید در برابر حکم شرع سر تسلیم فرود آورد. بدینسان علوم وضعی بالمآل مبتنی بر پذیرفتن حکم شارع می‌باشد، و غایت جستجوی علم مزبور باید این باشد که معلوم دارد شارع چه گفته یا چه حکم کرده است، و پس از آن جستجو باید پایان یابد و عقل بیارامد^۳.

فلسفه با رسوخ به‌کنه اسرار وجود از راه تصور اشیاء محسوس آغاز می‌شود. از معلوم به مجهول می‌رسد، از معلولها به علتها پی می‌برد. و این علتها هر چه دورتر باشند، فلسفه از مراحل بیشتری باید بگذرد و رشته استدلال درازتری باید به‌کار ببرد. عقل نظری نمی‌تواند به چیزهای پنهان، جهان ارواح یا ذات خداوند چنانکه هستند معرفت حاصل کند. فقط می‌تواند آنها را از «پشت پرده» ببیند آن هم به صورت علتها^۴. برعکس اصول شرع چنین مراحل را طی نمی‌کند، رشته تصاعدی استدلال نمی‌خواهد و محدودیتهای عقل نظری را ندارد. شارع، مؤمنان را از ذات خداوند، صفات او، از آخرت، فرشتگان، مشیت الهی و روح^۵ آگاه می‌سازد. آنان را از وظیفه دشوار جستجو برای پی بردن

۱ - مق، ج ۳، ص ۱، ۱۴، ۱۶، ۱۷ و ۴۴.

۲ - مق، ج ۳، ص ۲۷ به بعد و ۱۲۳.

۳ - رجوع شود به ذیل صفحات بعد این کتاب.

۴ - مق، ج ۱، ص ۱۹۲ - ۱۹۴، ج ۲، ص ۳۶۲ - ۳۶۳، ۳۷۰ - ۳۷۱، ۳۷۲، رجوع شود به تهافت ابن رشد، ص ۲۱۰ به بعد.

۵ - مق، ج ۲، ص ۴۷ سط ۸-۷.

به ماهیت این اصول که «معنای اصلی آنها پوشیده است و روشن نیست، می‌رهاند». او (پیغمبر) به ما امر کرده است که از پی جویی آنها (سببها) پرهیز کنیم و از آنها پاک چشم ببوشیم، و به مسبب همه سببها و سازنده و آفریننده روی بیاوریم تا صبغه ایمان به یگانگی (خداوند) بر طبق تعلیمات شارع که به مصلحت دینی و موجبات خوشبختی ما از همه داناتر است در روح نقش بندد، زیرا شارع بر آنچه در ماورای حس نهفته آگاه است^۱. بر طبق حکم شرع آنچه از پیغمبر شنیده می‌شود باید بر دانش عقلی تقدم داشته باشد. باید به مؤمنان تأکید شود که برای کشف حقیقت عقلانی تعالیم شارع، بیهوده نکوشند زیرا «این وادی صعب العبوری است که فکر در آن سرگردان می‌شود»^۲.

فلسفه هم علم یقین و هم طریق یقین است که به مدد آن معلومات عقلی باید کسب شود. کسانی که صرفاً استنتاجات پژوهش نظری را می‌آموزند و آنها را بدون طی کردن راه صحیح می‌پذیرند، این استنتاجات را واقعاً نمی‌دانند، بلکه فقط گمان می‌کنند که می‌دانند^۳. از اینرو یکی از مسائل اصلی فلسفه، تحقیق درباره طرق گوناگون علم است تا راه درست از نادرست باز شناخته شود^۴. ارسطو^۵ سرآمد همه فلاسفه، نخستین کسی بود که مسائل ناشی از طرق علم را مهذب و منظم کرد و در هشت کتاب ارغنون طرق نیل به یقین و ظن را هم درباره ماده و هم صورت برهان قیاسی مورد بحث قرار داد. هم او بود که میان راه درست علم یعنی برهان و [راههای نادرست] یعنی جدل و مغالطه و خطابه و شعر فرق نهاد^۶.

۱ - مق، ج ۳، ص ۲۹، ۳۰.

۲ - مق، ج ۳، ص ۲۸: ۱۵-۱۴ ص ۲۹ - ۳۱.

۳ - رجوع شود تهافت ابن رشد، ص ۲۰۷، ۲۰۹، ۴۰۹.

۴ - مق، ج ۳ - ص ۱۰۹: ۸-۲.

۵ - مق، ج ۳، ص ۹۰ - ۹۱، ج ۱، ۲۸۳.

۶ - مق، ج ۳، ص ۱۱۰ - ۱۱۲.

برهان، چنانکه ارسطو و همچنین فلاسفه مسلمان در شروح خود راجع به کتابهای منطق ارسطو تشریح کرده‌اند، راه صحیح برای کسب دانش فلسفی است، زیرا این کاملترین شیوه صوری است که عقل بشر ابداع کرده و با ماهیت واقعی اشیاء تطبیق آن را تجرید می‌کند، [بعلاوه] به یقین منتهی می‌شود، زیرا هدفش «مطابقت میان معرف و معرف است»^۱. به همین دلیل است که کتاب برهان مهمترین رساله در میان کتابهای منطق ارسطو است، از قیاس‌هایی بحث می‌کند که علم ضروری و یقین به دست می‌دهند. در نتیجه، شیوه صحیح تحقیق فلسفی از نظر ابن خلدون منطق موضوعی ارسطو است، منطقی که ماهیت اندیشه را با ماهیت موضوع آن انطباق می‌دهد.^۲ هدفش اینست که با شروع از محسوسات کلیات را پله به پله تجرید کند تا به معانی بسیط برسد. این سیر صعودی اندیشه تا مرحله اجناس عالی یا کلی‌ترین خواص اشیاء، يك سیر نزولی به دنبال دارد که از کلیات آغاز می‌شود و به تصدیقات در باره صفات ذاتی اشیاء مشمول آن کلیات ختم می‌گردد.^۳

ابن خلدون به موازات اتخاذ این منطق، از دو مکتب مهم منطق در علم کلام اسلامی^۴ انتقاد می‌کرد. نخست از این عمل «متقدمین» که شالوده مابعدالطبیعی برهان را کلا رد می‌کردند (یعنی وجود عینی ذات و صفات ذاتی را منکر می‌شدند) و به جای آن معتقد به جهانی مرکب از ذرات و متکی بر مناسبت یا موقع (occasionalistic) بودند که در آن تمام معلولها مخلوق بیواسطه خداوند هستند، نه نتیجه علت‌هایی که در ذات اشیاء نهفته است. این سبب گردید که «متقدمین» وجود عینی کلیات خمس (جنس، نوع، فصل، عرض خاص و عرض عام) را رد کنند و کلیات و معانی را ساخته

۱- مق، ج ۳، ص ۱۱۱: ۷-۶.

۲- مق، ج ۳، ص ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵ و ۲۵۵.

۳- مق، ج ۳، ص ۱۰۹، ۱۱۱، ۲۱۰ - ۲۱۱.

۴- رك: پائین صفحات بعد این کتاب.

و پرداخته خیال محض تلقی کنند که هیچگونه قرینه‌ای در خارج از ذهن ندارد.^۱
دوم انتقاد او از عمل «متأخرین» (یعنی رازی و خونجی) (متوفی به سال ۱۲۴۹/۶۴۶)^۲
بود که در مشرب اصالت وجود اسمی منطقی (Logical nominalism) خود از رواقیون
پیروی می‌کردند. این نویسندگان منطق را به عنوان وسیله‌ای برای کسب دانش
مطالعه نمی‌کردند بلکه آن را «بنفسه يك فن می‌شمردند».^۳ اینها کتابهای منطق
افلاطون را که درباره محتوی استدلال بحث می‌کردند فرو می‌گذاشتند و صرفاً
درباره اسلوب آن بحث می‌کردند. ابن خلدون می‌گوید که: «آثار متقدمان (ارسطو)
و شیوه‌های آنها چنان متروک شده که گویی وجود نداشته‌اند و حال آنکه چنانکه
گفتیم این آثار همه پر از ثمرات منطق و فواید آن می‌باشند».^۴

بر خلاف «شیوه برهان» که انسان را به معرفت واقعی بر جوهرها رهنمون
می‌شود علوم وضعی شیوه‌های گوناگونی به کار می‌برند. این شیوه‌ها نخست به طریزی
بسیار مؤثر توسط خود پیغمبر به کار رفت، که فرزانش به عنوان يك قانونگذار و
اعجازش به عنوان يك پیامبر از اینجا خوب آشکار شد که توانست به آسانترین و
مؤثرترین راه‌های پیروان خود را به صدق رسالت و لزوم پیروی از آن متقاعد کند.^۵
پیغمبر کار خود را با معجزاتی آغاز کرد که از راه تسلسل آنها «حالت اطاعت و تسلیم»

۱ - مق، ج ۳، ص ۱۱۴ - ۱۱۵ رجوع شود به ص ۱۱۲.

۲ - تا ع، ج ۱، ص ۴۶۳ افضل‌الدین، ابوعلی محمد، مق، ج ۳، ص ۱۱۳ و ۳۴۹.

۳ - مق، ج ۳، ص ۱۱۳.

۴ - مق، ج ۳، ص ۱۱۳ سط ۱۱ - ۱۲. رجوع شود به کتاب علی سامی‌النشار، تحت

عنوان «مناهج البحث عند مفکری الاسلام» و «نقد المسلمین للمنطق الارسطا طاليسي»

(Les méthodes chez les penseurs musulmans; et leur critique de la logique aristotelicienne.)

۵ - مق، ج ۳، ص ۱۷۱.

در پیر وانش به وجود آمد، زیرا «آنها گنج و مبهوت»^۱ شدند. سپس به آنها تعلیم داد که چه چیزهایی در این سرای و آن سرای برایشان پسندیده است، و آنان را با وعده پاداش (ترغیب) و تهدید به کیفر (ترهیب) به اطاعت وادار کرد.^۲ از طریق این شیوه‌ها پیغمبر توانست در پیروان خود حالت عقیده جزمی را به وجود آورد.^۳

بدینسان ابن خلدون می‌فهماند که میان فلسفه و شریعت و میان فلاسفه و جوامعی که بر شالوده شریعت‌های گوناگون بنا شده‌اند اگر عدم توافق، تضاد و کشمکش وجود نداشته باشد لا اقل يك فرق اساسی وجود دارد. در آن صورت چگونه فلسفه می‌تواند در جامعه‌ای که بر شریعت بنیادگذاری شده است وجود داشته باشد؟ چگونه فیلسوف می‌تواند در جامعه‌ای که اصول و مبادی آن متفاوت با مبادی و اصولی است که زندگی او به عنوان يك محقق بر آن بنا شده است، به زندگی فلسفی خود ادامه دهد؟ سخن کوتاه، رابطه صحیح فلسفه با جامعه چیست؟ این مهمترین سؤال واقعی است که فلسفه اسلامی و پیش از آن فلسفه یونان با آن روبرو بود. طرز پاسخ فلسفه اسلامی به این سؤال، سیرت و سرنوشت فلسفه را در جهان اسلام تعیین کرد.

اینکه ابن خلدون مانند دیگر فلاسفه مسلمان پیش از خود، با این مسئله جدأ سروکار داشت از طرز توصیف او درباره فلسفه و اجتماع اسلامی آشکار می‌گردد. زیرا فقط يك فیلسوف، آن هم فیلسوفی که فکرش در مشرب فلاسفه^۴ ریشه عمیق گرفته و سخت به آن پای بند شده است در صد آن برمی‌آید که فلسفه و اجتماع اسلامی را به شیوه ابن خلدون توصیف کند. مقایسه جامعه اسلامی با فلسفه به این

۱ - مق، ج ۱، ص ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۰، ۴۱۸، ج ۳، ص ۱۳۴ - ۱۳۵.

۲ - مق، ج ۱، ص ۲۳۱، ۲۳۲.

۳ - مق، ج ۱، ص ۲۳۱ - ۲۳۲، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۳.

۴ - ابن خلدون این لفظ را به افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن سینا، ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد اطلاق می‌کند. مق، ج ۳، ص ۹۰، به بعد، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۷-۱۱۶.

طریق، در حیطه و دایره شریعت امکان ناپذیر بود. بدون درك کامل این مسئله خطیر و عواقب پردامنه آن، افکار ابن خلدون از جمله ابتدایی ترین و اساسی ترین اصول اسلوب و مقصود او بر پژوهندگان مجهول خواهد ماند، به ویژه از این نظر که هدف اصلی کتاب العبر او مطالعه جوامع به طور اعم و جامعه اسلامی به طور اخص است.

۳- مابادنبال کردن بحث خود درباره رابطه میان علوم فلسفی و علوم وضعی، به تحقیق خود در زمینه استنباط ابن خلدون از رابطه میان فلسفه و اجتماع ادامه می دهیم، زیرا در رابطه میان این دو گروه از دانشهاست که احتمال دارد مای پاسخ به پرسش رابطه میان فلسفه و اجتماع را بیابیم.

ضمن مطالعه تعریف ابن خلدون از علوم فلسفی و بحث جداگانه او درباره هر يك از آنها، ما آنرا متوجه می شویم که دورشته مهمی که فلاسفه اسلامی فلسفه را به آن منقسم می کردند به کلی حذف شده است، یعنی علوم عملی^۱ یا سیاست که به معنای بسیط، علم اخلاق و اقتصاد و تاحدودی خطابه را نیز شامل می گردید. البته مقول نیست اگر چنین پنداریم که ابن خلدون از این تقسیم بندی مسجل علوم فلسفی یا از علوم عملی گوناگون بی اطلاع بوده است، زیرا مطالعه دقیق طبقه بندی او در مورد علوم فلسفی نشان می دهد که او آثار فلاسفه را درباره طبقه بندی علوم دقیقاً بررسی و هوشمندانه درك کرده است.^۲ وانگهی ابن خلدون سیاست و خطابه را به صراحت

۱- فارابی، احصاء ۱۰۲ به بعد، ابن سینا، اقسام ۱۰۵، ۸۰-۱۰۷ ابن رشد، مابعدالطبیعه، ۱.

۲- مقایسه کنید مثلاً علوم گوناگونی را که ابن خلدون زیر عنوان طبیعیات ذکر کرده (مق، ج ۳، ص ۱۱۶) با آنچه ابن رشد آورده است (تهافت ۵۰۹)؛ انتقاد ابن خلدون از علوم طبیعی «کاذب» (مق، ج ۳، ۱۲۴ به بعد) با عقیده ابن رشد (تهافت ۱۱-۵۰۹)؛ مفهوم ابن خلدون از علوم فلسفی به عنوان علوم عام و علوم وضعی یا مثبت به عنوان خصوصیت.

ذکر می کند تا استقلال علم جدید عمران را که موضوع جلد اول کتاب العبر می باشد به ثبوت برساند. استنتاج او، هر چند فرق میان علم جدید و این علوم عملی را تأیید می کند، رابطه نزدیکی را میان آنها نشان می دهد زیرا هدف همگی آنها تحقیق عقلانی درباره ماهیت اجتماع است.^۱ با این وصف ابن خلدون تعمداً از ذکر آنها در طبقه بندی علوم فلسفی کوتاهی کرده است. گذشته از این، او مطالبی گفته که از ظاهر آنها چنین استنباط می شود که این علوم مهم یا لازم نیستند.^۲ از سوی دیگر ابن خلدون «استنتاجات» مکتب اصلی فلسفه عملی یا فلسفه سیاسی را بر طبق استنباط فلاسفه اسلامی در باره فرق میان فلسفه و اجتماع اسلامی تفسیر و اقتباس کرد.

يك نکته مهم دیگر که از بحث ابن خلدون درباره علوم گوناگون حذف شده اینست که رابطه صحیح فلسفه را با شریعت به صراحت بیان نمی کند. آیا میان این دو حذف، ارتباطی وجود دارد؟ اگر ما این نکته را درک کنیم که در فلسفه اسلامی، فلسفه عملی و به ویژه فلسفه سیاسی، تنها حلقه رابط میان فیلسوف مسلمان با جامعه اسلامی و میان فلسفه به طور کلی با تمام جوامع بود، از پاسخ به این پرسش دور نخواهیم بود.^۳ لذا استنتاج موقتی که پژوهنده خواه ناخواه درباره ارتباط میان این دو حذف به آن می رسد اینست که آنها نه تنها باهم مرتبط اند بلکه قصد ابن خلدون نیز از آنها یکی بوده است. ابن خلدون به این سبب علوم فلسفی عملی را ذکر نکرد که نمی خواست درباره رابطه صحیح میان فلسفه و اجتماع که فارابی تعریف کرده بود

← جامعه واحد (مق، ج ۲، ۳۸۷، ج ۳، ۸۷) فارابی (تحصیل، ۳۵)؛ و روش ابن خلدون درباره فلسفه به عنوان علم یقین و طریق یقین (مق، ج ۳، ۱۰۹ به بعد)، با نظر فارابی (افلاطون ۴ [بخش ۲] ۵-۶ [بخش ۵]).

۱- پایین رجوع شود به: صفحات بعد.

۲- مق، ج ۲، ص ۲۷-۱۲۶.

۳- رجوع شود به فارابی، تحصیل، ص ۲۶ به بعد، احصاء ص ۱۰۲ به بعد، ملة ص

۵۱ v, 53 r, 54 v, 57 v به بعد.

خود را علناً متعهد کند. فارابی صریحاً گفت که «هر دو جزء [یعنی آراء و اعمال] که جامعه از آن ترکیب یافته تابع فلسفه است...»

بنابر این فلسفه است که به فضائل يك جامعه گواهی می دهد.^۱ «ابن خلدون بیشتر می کوشید تا چنین وانمود کند که او علوم وضعی را جایگزین فلسفه عملی می کند، و یا در نظر او حکمت عملی هیچ نیست جز تعلیماتی که از شریعت مأخوذ شده است».^۲ فقط برای غیر فیلسوفانی که آراء و اعمالشان تابع شریعت است این دو حذف حائز اهمیت است. زیرا اینان اظهارات ابن خلدون را در باره شریعت (که در قالب عبارات شرع پسندی ریخته شده است) فهم می کنند و شاید می پذیرند، لیکن عواقب اظهارات او را در باره فلسفه درک نمی کنند، حذف علوم عملی را (که از لحاظ شرعی باطل شناخته شده اند) متوجه نمی شوند و دلیلی برای نکوهش نویسنده ندارند. اینها همه در خور تأمل است، زیرا غرض از حکمت عملی نه تنها تعریف رابطه فلسفه با شریعت است، بلکه چون «عملی» است باید وظیفه فیلسوف را نسبت به غیر فیلسوفان یا نسبت به تمام اجتماع نیز تعریف کند. اگر ذکر حکمت عملی، فیلسوف را در رابطه اش با اجتماع دچار مانع یا از او سلب صلاحیت کند در آن صورت شرط عقل این است که ذکر آن را نکند و در آراء فلاسفه دیگر راجع به این امور خود را متعهد نسازد. در عین حال او می تواند تحقیقات فلسفی خود را از این راه دنبال کند که اصول حکمت عملی را به طور ضمنی بپذیرد و آنها را در تجزیه و تحلیل مهمترین مسائلی که حکمت عملی می بایستی در جامعه اسلامی در پیرامون آنها پی جویی

۱- فارابی در ملة الفاضله، ص ۵۳۲: ۱۱-۱۲ و ۱۹-۲۰، مقایسه شود با ص ۵۴۷ و ۵۸۲.

۲- اینکه بسیاری از مسلمانان اهل سنت، حکمت عملی را دارای چنین خصوصیتی می پنداشتند از این گفته قفطی مورخ فلسفه اسلامی آشکار می گردد که می گوید: «و اما در باره امور سیاسی عقاید آنان (فلاسفه) از کتب آسمانی که بر پیغمبران نازل شده اقتباس گردیده است (اخبار،

کند به کاربرد شماره این مسائل در اصل سه بود. اولی مربوط به منشأ تمام جوامع از جمله جامعه اسلامی بود که بر شالوده شرایع وحی شده از جانب خدا استوار شده بودند. این مسئله مستلزم تحقیق درباره ماهیت نبوت و علم پیغمبری بود. دومی مربوط به ماهیت نظام اجتماعی بود. مسئله اصلی فلسفی در اینجا تمایز میان خواص و عوام بود، تمایزی که به نوبه خود ضرورت شریعت و طرز ابلاغ آن را نمایان می ساخت. سومی مربوط به وظیفه علم در جامعه و نقد علوم موجود به منظور حمایت شرع و فلسفه و خواص و عوام در برابر اشتباه احتمالی بین وظایف و هدفهایشان بود. اکنون ما توجه خود را به این سه مسئله معطوف می داریم.

۳

فلسفه در جامعه اسلامی

۱ - از آنجایی که جامعه اسلامی منشأ و شریعت و سیرت خود را مرهون وحی و نبوت بود، مسئله اساسی حکمت عملی یا حکمت سیاسی در اسلام طبعاً درک و فهم پدیده نبوت^۱ بود، یعنی توضیح عقلانی ماهیت و منشأ دانش پیغمبر، و ماهیت و منشأ قوایی که او به واسطه آنها معجزه می نماید و عامه مردم را قانع می سازد و آنها را وادار می کند تا او امر و احکام او را اجراء کنند^۲. از نظر ابن خلدون نبوت اهمیت

۱ - حکمت سیاسی حتی علمی تعریف می شد که در صفات و خصائص پیغمبری بحث می کند رجوع شود به ابن سینا در «اقسام العلوم» ص ۱۰۸، «نبوت» ص ۱۲۰ به بعد، ۱۲۴ - ۲۵، «کفانی در «ارشاد» ص ۵۸ به بعد.

۲ - فارابی، تنبیه، ص ۱۶ به بعد، زینون ۹ - ۸، ابن سینا، اقسام ۱۰۸، ۱۱۵، نبوت، ۳۲ - ۱۲۱، ابن رشد، تهافت، ص ۴۹۷ به بعد، ۵۱۶.

خاصی داشت، زیرا منشأ معیارها، بنیادها و طرز برخورد های اجتماعی بود که او می بایستی تشریح کند. ولی وی چون فیلسوف بود نه تنها بانبوت به عنوان منشأ نظام اجتماعی بلکه همچنین با معنای آن و «تشریح جوهر نبوت» سروکار داشت.^۱

بنابه عقیده ابن خلدون، نبوت يك پدیده بشری است: پیغمبر بشر است، صفات او صفات بشری، دانش او دانش بشری، نیروی او نیروی بشری، اعمال او اعمال بشری و قصد او قصد بشری است.^۲ این بدان معنا نیست که هر بشری پیغمبر است و یا می تواند با آموختن و ممارست کردن در يك فن پیغمبر بشود. و نیز ابن خلدون منکر «بعثت» نمی شود بلکه برعکس عقیده دارد که پیغمبری، از يك جهت، عالترین شکل حیات انسانی است. پیغمبر، فردی نهایت نادر الوجودی است که باید از ولادت قوای ویژه ذاتی و نادر الحصولی را دارا باشد و چه قبل از دوران رسالت و چه در مدت آن، زندگی را بادرستی به سربرد. در نتیجه ابن خلدون برای توضیح پدیده نبوت، به تحقیق درباره طبیعت بشر می پردازد و می گوشت تا نشان دهد که چگونه يك آدمی می تواند پیغمبر بشود.

دانش پیغمبر از این راه حاصل می شود که عقل بشری او به عالم دانش فرشتگان یا عقل محض صعود می کند و از آن عالم، صور کافی با خود به همراه می آورد که پیغمبر به واسطه آنها، دانش خویش را به هم نوعانش انتقال می دهد. ولی پیغمبر مانند فیلسوفان از راه فن استدلال به عالم عقل محض صعود نمی کند، بلکه چنان فطرت^۳

۱ - مق، ج ۱، ۱۷۳، ج ۳، ۲۶ - ۱۲۵ توجه کنید که او چگونه ماهیت نبوت را از نظر مکاتب گوناگون (متکلمین، متصوفه، فلاسفه و غیره [مق، ج ۱، ص ۱۷۰ به بعد]) شرح می دهد و سرانجام توضیح خود او از نبوت با توضیح فلاسفه یکی است (مق، ج ۱، ص ۱۷۳ به بعد)

۲ - مق، ج ۱، ص ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۱، ج ۲، ۳۷۴.

۳ - مق، ج ۱، ۱۴ - ۱۳، ۱۷۶، ۳ - ۲، ۱۷۸، ج ۲، ۸، ۳۷۴.

وجبالت و استعدادی^۱ دارد که او را قادر می سازد تا پشت پرده اشیا محسوس را ببیند و به دانش عالم روحانی بيواسطه نایل شود. گذشته از این، باهوش نیرومند خود می تواند آنقدر در این کار ممارست کند تا آن کار در او ملکه شود.

ابن خلدون به صراحت نمی گوید که کدامیک از قوای عقلی به این دانش نائل می آید، ولی از توصیف او در باره نحوه عمل آن به روشنی معلوم می شود که این همان قوه ای است که فیلسوفان آن را عقل بالملکه می نامیدند^۲. این قوه در همه افراد بشر مشترك است ولی به عالیترین شکل خود، خاص اشخاص معدودی است که قوه حدس دارند. این نوع عالی عقل بالملکه، عقل قدسی نامیده می شد^۳. بنا به عقیده ابن سینا عقل بالملکه میان عقل بالقوه و عقل بالفعل قرار گرفته است. به این دلیل در ماوراء عقل بالقوه است که اصول اولیه و ضروری را فرامی گیرد ولی باز بالقوه است زیرا هنوز کاملاً (یعنی به طور نظری و استدلالی) این اصول و نتایج آنها را نشناخته است^۴. در مقام عقل قدسی پیغمبر، در کمال سهولت و وضوح به علم اجمالی عالیترین موجودات عقلی نائل می آید^۵. بدینسان قوه ای را که به واسطه آن، پیغمبر به حقیقت نائل می شود فیلسوفان همان عقل بالملکه دانسته اند که ارسطو آن را عقل شهودی نامیده و یکی از چهار حالت دماغی به شمار آورده بود که «به واسطه آن ما به حقیقت می رسیم

۱ - مق، ج ۱، ۱۶: ۱۷۴، ۱۰: ۱۷۷، ج ۲، ۳: ۳۷۴، مقایسه شود با واژه نامه زبان فلسفی ابن سینا، نوشته «گواشون» A.M. Goichon (پاریس ۱۹۳۸) ۱۲ - ۲۱۱ (شماره های ۴۰۹ و ۴۱۰).

۲ - مق، ج ۲، ۱۴: ۳۷۴

۳ - ابن سینا در «نجات»، ص ۲۷۲ - ۲۷۴، «نبوت»، ص ۱۲۲ - ۲۴ «قوی»، ص ۶۴ - ۶۶، تهانوی در «کشاف»، ص ۱۰۳۰

۴ - ابن سینا در «حدوده»، ص ۸۰ «نجات»، ص ۲۷۰ - ۲۷۱.

۵ - ابن سینا، نبوت ۱۲۲، مقایسه شود با واژه نامه «گواشون»، ۳۱ - ۲۳۰ (شماره

۴۳۹ بخش ۷) تهانوی، کشاف ۱۲ - ۱۱: ۱۰۳۰.

و درباره چیزهای لایتغیر و حتی متغیر هرگز فریب نمی‌خوریم^۱، [سه حالت دیگر عبارت بود از دانش و خرد عملی و خرد فلسفی].

به عقیده ابن خلدون درجات گوناگون دانشی که از این قوه عقلی قابل حصول است بستگی به درجه انقیاد بشر به زندگی جسمانی دارد. بدینسان ابتدائی‌ترین و پایین‌ترین درجه، دانشی است که در حیطه عالم جسمانی حاصل می‌گردد، در این عالم بشر هنوز بر حواس ظاهری خود مسلط است و ملکه فنون و دانش را دارد که به واسطه آن معاش خود را تأمین می‌کند و وظائف خود را نسبت به خدا و لزوم فرمانبرداری از پیغمبران رامی‌آموزد. در این مرحله بشر هنوز مقید به زندگی جسمانی است و نمی‌تواند از حدود آن فراتر برود^۲.

سپس دانشی است که در عالم خواب حاصل می‌شود در اینجا، اندیشه در عالم باطن به جولان درمی‌آید و با استفاده از همان حواس ظاهری چیزهایی می‌بیند که از زمان و مکان و قیود جسمانی آزاد شده‌اند.

این يك تجربه مشترك انسانی است که نزدیکترین حالت به حالت پیغمبران است. در واقع جزئی از دانش پیغمبری در همین حالت حاصل می‌شود. صوری که در حالت خواب به آدمی دست می‌دهند «از راه مخیله به شعور عادی انسان راه می‌یابند» و به شکل صور محسوسی درمی‌آیند و آنها نیز به نوبه خود وقتی حالت خواب برطرف شود در یاد می‌مانند. برای پی‌بردن به معنای واقعی این صور محسوس باید آنها را تعبیر کرد. و نیز در چنین حالتی است که بعضی از مردم از پیش خبر داده می‌شوند که در آن دنیا چه برایشان خواهد گذشت. ولی نقص حالت مزبور اینست که همیشه بی‌آلایش

۱- ارسطو در «اخلاق نیکوماخس» Nicomachean Ethics ج ۶ ص ۱۱۴۱ا سط ۲-۴.

۲- مق، ج ۱، ۷۶-۱۷۵، ج ۲، ۷۰-۳۶۴، ۷۶-۳۷۵، ج ۳، ۱۱۰-۱۰.

نیست و هرگز نمی توان تضمین کرد که سرچشمه آن، عقل مطلق جهان فرشتگان باشد. زیرا امکان دارد که شخص صرفاً خیال کند که اشکالی که پیش تر از راه حواس خود کسب کرده و در حافظه نگاه داشته از جهان فرشتگان به او رسیده است و از اینرو احتمال دارد که آنچه بر او گذشته رؤیای کاذب باشد.^۱

سپس عالم مرگ است که در آن آدمیزادگان از کالبدهای خود بکلی عاری می شوند و همان چیزهایی را می بینند که پیغمبران می بینند. در این عالم آدمیان قوای مدرکه خود را حفظ می کنند و بر حسب کردارهای پیشین خویش، به سعادت یا شقاوت می رسند. این حالتی است که زندگی خاکی ما را به کمال می رساند و به آن معنی می بخشد، زیرا بدون آن، این «زندگی، بازی بی حاصلی خواهد بود».^۲

حالت پیغمبری (طور نبوت)، عالیتترین درجات است. از آشفتگی حالت خواب مصون است و لزومی ندارد که مانند حالت مرگ صبر کند تا جان از کالبد بیرون برود. يك حالت ادراك شديد و بواسطه است که در آن پیغمبر بالفعل جزء جهان فرشتگان می شود:

«پیامبر، خدا و فرشتگان را می بیند، سخن خدا و ندرا از او و فرشتگان می شنود، و بهشت و دوزخ و عرش و کرسی را می بیند. سوار بر براق به معراج می رود و از هفت آسمان می گذرد و در آنجا با پیامبران [دیگر] ملاقات می کند و پیشنماز آنها می شود. تصورات محسوس گوناگون را درك می کند، همچنانکه آنها را در عالم جسمانی و عالم خواب درك می کند، ولی از راه دانش ضروری به درك آنها نایل می شود که خداوند در او آفریده،

۱ - مق، ج ۱، ۱۷۶، ۱۴ - ۸ : ۱۷۷، ص ۱۸۵ به بعد

۲ - مق، ج ۳، ۱۵ - ۱۳ : ۵۵ مقایسه شود با ج ۱، ۱۷۷، ج ۳، ۵۸ - ۵۷ ما ترجیح می دهیم که این حالت را پیش از حالت نبوت قرار دهیم (مانند آنچه در ج ۱، ۱۵ - ۱۴ : ۱۷۷ آمده است) در بحث از عقل بالملکه مقام درست حالت خواب همین حالت است.

نه از طریق ادراکی که برای افراد عادی به واسطه حواس حاصل می شود^۱، بنابراین
 فرق عمده میان این حالت و حالت خواب اینست که رؤیای پیامبر محقق تر و صریح تر
 است و آنچه او می بیند خطارا بدان راه نیست. ولی مانند دانشی که در عالم خواب
 حاصل می شود دانشی که پیغمبر از این راه کسب می کند باید حفظ و به وسیله مخیله و
 شعور عادی ابلاغ شود یعنی به واسطه قوه ای که اشکال محسوس و زبان مشترک و قابل
 فهم را به وجود می آورد و پیامبر آن را برای ابلاغ رؤیاهای خود به دیگران به کار
 می برد.^۲

این صعود از طریق عقل بالملکه به جهان فرشتگان یا این شهود جهان عقل
 مطلق که محدودیت اشیاء جسمانی و زمان و مکان را از میان بر می دارد، معنای درست
 دانش پیغمبری، وحی، سخن گفتن فرشتگان با پیغمبر، و سایر اصطلاحات متعارفی
 است که برای توصیف پدیده پیغمبری به کار می روند^۳، دانشی است که صدق تعالیم
 پیغمبر را تأیید و تضمین می کند.

۱ - مق، ج ۳، ص ۵۶ - ۵۷

۲ - مق، ج ۱، ص ۱۷۴ - ۱۷۵ : ۱۵ : ۱۷۷ به بعد، ج ۲ : ۳۷۲ - ۳۷۴، ج ۳، ص ۵۷.
 خرده گیری ابن خلدون از ابن سینا درباره رابطه میان حالت خواب و حالت پیغمبری
 (مق، ج ۳، ص ۵۷) آنقدرها که به نظر می آید مهم نیست، زیرا او فقط به یکسان پنداشتن
 این دو حالت ایراد دارد. خود ابن خلدون اگرچه بین آنها فرق قائل می شود، ولی عقیده
 دارد که باهم رابطه نزدیک دارند.

۳ - مق، ج ۱، ص ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۸، ۱۸۰، ج ۲، ص ۳۷۲ - ۳۷۷ درباره اینکه
 ابن خلدون نبوت را بر مبنای فلسفی تأویل و تفسیر می کند شاید هیچ قرینه ای قاطع تر از این
 نباشد که او «فرشتگان» و «عقل مطلق» را یکی می داند. رجوع شود به ابن رشد در «تهافت»
 ص ۴۹۵، ۵۱۶ : ۱۰ - ۸، تهانوی در «کشاف» ص ۱۰۲۷ : «اگر بگوییم که عقل مطلق و
 فرشتگان یکی هستند اسلام را وسیله استتار قرار داده ایم، زیرا در اسلام فرشتگان (اجسامی)
 ظریف و نورانی هستند که می توانند کارهای دشواری انجام دهند، و به اشکال گوناگون
 در آیند و دارای بال و حواس هستند؛ و حال آنکه در نظر آنان (یعنی - فلاسفه) عقل
 از ماده جداست.»

استعداد پیغمبر برای نیل به این دانش و عین دانشی که از راه شهود جهان فرشتگان برای او حاصل می شود، سرچشمه قدرت خاص اومی باشد و این چیزها در معجزات، در قانون گذاری برای جامعه و در راهنمایی او به انجام دادن کارهایی که موجب سعادت آدمیزادگان در این سرای و آن سرای باشد تجلی می کند.

معجزات کارهایی هستند که از قوای خاصی که پیغمبر به واسطه دانش و مقام خود دارد منبث می شوند. این قوا ماورای قوای عادی آدمیان است و چنانکه کلمه «معجزه» دلالت می کند، نقص یا «عجز بشر» را به ثبوت می رسانند، یعنی کارهایی است که معمولاً از افراد بشر ساخته نیست. ولی ابن خلدون مانند فلاسفه دیگر اسلامی نمی گوید که این کارها [عقلاً] و فی نفسه محال هستند^۱. دلیل این مدعا وجود قوای مشابه در میان جادوگران و دیگران است که به واسطه آن کارهای غیر عادی انجام می دهند، هر چند معجزه با آن اعمال از این حیث فرق دارد که مانند تمام کارهایی که پیغمبران می کنند همواره متوجه يك هدف خیر است.

معجزه کردن یکی از نشانه های مهم نبوت است، زیرا معجزات مؤید صدق دعوی پیغمبر به رسالت و وسیله ای است که آدمیان را وادار به باور کردن خبرهایی می کند که پیغمبر درباره دنیای و رای حس و آخرت به آنان می دهد. ولی اعجاز فقط یکی از نشانه های پیغمبری و به هیچ وجه نشانه اصلی آن نیست. نشانه اصلی پیغمبری، داشتن قدرت و استعدادی است که رابطه مستقیم با نیل به هدفش داشته باشد. هدف پیغمبری «هدایت امت خود به راه راست»^۲ و «بهبتر کردن زندگی مردم»^۳ است.

۱ - رجوع شود به ابن رشد، تهافت، ۱۰ - ۸ : ۵۱۵. معجزه برای انسان محال ولی بنفسه ممکن است. در [مورد] لازم نیست فرض شود که اشیاء عقلاً محال، برای پیغمبران ممکن هستند.

۲ - مق، ج ۲، ۳۷۴، مقایسه شود با ج ۱، ۱۶۵.

۳ - مق، ج ۳، ۲۰ : ۵۴.

بنابر این پیغمبر باید توانایی آن را داشته باشد که تشخیص بدهد چه کارهایی برای بشر خوب است، چگونه باید آنها را انجام بدهد و چگونه باید او را وادار به انجام دادن آنها کرد. ابن خلدون و فلاسفه دیگر اسلامی در تأکید وظیفه عملی و سیاسی پیغمبر اتفاق نظر دارند و معتقدند که پیغمبر بر حق باید این فضیلت را داشته باشد که در باره اعمال بشری تأمل کند، تشخیص بدهد که چه چیزهایی خوب یا بد است، مؤثرترین قوانین را وضع کند تا همه از آن پیروی کنند، و آنها را به نحوی به پیروان خود ابلاغ کند که با جان و دل احکام او را بپذیرند و اطاعت کنند. بنابر این لازمترین شرط پیغمبری اینست که حکمت عملی و از همه مهمتر حکمت سیاسی و حکمت تقنینی داشته باشد.^۱

۱ - مق، ج ۱، ۶۸-۱۶۵، ج ۲، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۳: ۷-۶، ۳۷۴، ج ۳، ۴۴. در مورد رابطه میان حکمت عملی، حکمت سیاسی و حکمت تقنینی رجوع شود به اخلاق نیکوماخی ارسطو، ۶، ۲۷-۲۳ b ۱۱۴۱-۸: «حکمت سیاسی و حکمت عملی، حالت روانی یکسانی هستند ولی جوهرشان یکی نیست. از انواع حکمتی که به جامعه سیاسی مربوط می شود، آن نوع حکمت عملی که به صورت ضابطه ای هست حکمت تقنینی است و حال آنکه آن يك که با این نوع، رابطه ای همچون رابطه جزء با کل دارد، به نام کلی «حکمت سیاسی» معروف است. موضوع حکمت سیاسی، عمل و تفکر است، زیرا هر حکم، چیزی است که به صورت عمل فردی مجری می شود» (راس Ross). ابن خلدون در حالی که پیوسته، عقل عملی و امور عملی را با وظائف نبوت مرتبط می سازد (مق، ج ۲، ۷۴-۳۶۸) هرگز در این مبحث از عقل نظری نام نمی برد. رجوع شود به ابن رشد، تهافت، ۷: ۴۲۶، ۵۱۶، ۵۸۰ به بعد. در مورد فرق میان عقل عملی و عقل نظری و وظائف هر يك از آنها رجوع شود به ارسطو، اخلاق نیکوماخی، ۶، ص ۳ به بعد (مأخذ طبقه بندیهای بعدی حکمای اسلامی از عقل) فارابی، عیون ص ۶۳ به بعد، افلاطون ۱۲ (بخش ۱۶) ابن سینا، نجات، ص ۶۴ به بعد، ۷۴-۲۷۲، اشارات، ص ۸۰ به بعد، اقسام، ۸-۱۰۴، ابن رشد، تهافت ۴۶-۵۴۵، تهانوی کشف ۳۱-۱۰۳۰. در تهافت ۷-۶: ۴۷۶ و مناهج ۱۲: ۷۸، ۵: ۹۰ ابن رشد حکمت عملی پیغمبر را نوع خاصی از حکمت می داند و آن حکمت شرعی نبویه در مقابل حکمت عقلیه نبویه می نامد، ولی چون حکمت عملی جزئی از حکمت عقلی است، می توانیم فرض کنیم که حکمت تقنینی - نبوی با حکمت عقلی - نظری فرق دارد.

يك جنبه مهم حكمت سياسى و تقينى پيغمبر اينست كه درامت خود يك عقیده ایمانی درباره منشأ آسمانی شریعت، صدق تعلیمات خود راجع به عالم غیب، لزوم اطاعت از احکام عملی خود، و محتوم بودن پاداش و کیفر در آن سرای به وجود آورد. بهترین شرط فرمانبرداری کامل از شریعت و اجرای احکام آن حصول ملکه‌ای است که «از تکرار نامحدود این اعمال حاصل می‌گردد تا جایی که ملکه در ژرفنای نفس ریشه می‌کند»^۱.

ایمان مذهبی در این حالت در نفس ملکه می‌شود به طوری که بشر احکام شرع را به حکم عادت و جبلت اجراء می‌کند و انحراف از آنها برایش دشوار می‌شود.^۲ وقتی اصول و مبادی فرضیه ابن خلدون راجع به پیغمبری بدینسان مرور می‌شود در باره مقام او در چهارچوب به سنت اسلامی فلسفه سیاسی چندان تردید به جانی ماند. وقتی به ماورای الفاظ و عبارات متعارفی که او بجا و بیجا برای تأیید ایمان به عقیده خود تکرار می‌کند رسوخ کنیم، توضیح او در باره ماهیت و وظایف پیغمبری به طور اشتباه ناپذیری روشن و خالی از تناقض می‌شود: پیغمبر انسان منحصر به فردی است که دارای استعداد، سیرت و عقل قدسی است که او را برای صعود به معرفت اشیایی که بر ممنوعان او پوشیده است آماده می‌کنند. او به واسطه استعداد و دانش خود، قدرت آن را دارد که معجزه نماید، رؤیاهای خود را به بهترین نحو ابلاغ کند تا ایمان درست در ممنوعان خود به وجود آورد و آنها را وادار سازد تا از خط مشی معینی پیروی کنند و شریعتی پایدار وضع کنند که (اخبار او را درباره عالم غیب و تعالیمش را در زمینه اعمال معینی که بر شالوده این ایمان استوار شده شامل می‌گردد) از اینرو پیغمبر واقعی صرفاً آدمی نیست که به اوالهام شده باشد یا دارای قدرت

۱- مق ج ۳، ۱۶ - ۱۵ : ۳۲.

۲- مق، ج ۳، ۳۱، ۳۴ - ۳۳، رجوع شود به ابن رشد، تهافت، ۵۸۱.

خارق العاده معجزه کردن باشد. بلکه پیغمبر واقعی پیش از هر چیز يك سياس و يك قانونگذار است و باید شرایط لازم را برای این دو مقام دارا باشد. احتیاج به نفوذ کلام دارد تا بتواند دعاوی خود را در باره آنچه دیده و آنچه خود بهترین اصول عمل می داند به هم نوعان خود بپذیراند. احتیاج به قدرتی دارد که احکام موجز یا مفصل وضع کند و به قابلیت نیازمند است تا هم نوعان خود را بر آن دارد که نه تنها آنها را لفظاً ادا کنند بلکه آنقدر در عمل تکرار کنند تا ملکه آنها گردد.

۲ - دومین مسئله مهم حکمت عملی که ابن خلدون صریحاً ذکر نمی کند ولی استنتاجات آن را اقتباس می کند مربوط به ماهیت امتی است که پیغمبر برای آنها شریعت وضع می کند. قطعی ترین این استنتاجات عبارت است از تمایز میان «خواص» و «عوام»^۱. خصائصی که ابن خلدون به هر يك از این دو گروه از مردم نسبت می دهد تردیدی درباره مأخذ و اهمیت این تمایز باقی نمی گذارد. راه «عوام» برای کسب دانش مبتنی بر ظواهر است و حال آنکه راه و رسم «خواص» رسوخ به اسرار باطن است^۲. «عوام» راه زعم و پندار و تخیل و ظن و اعتقاد را در پیش می گیرند^۳. [و حال آنکه] «خواص» به حق و سبب و معنی و قصد اشیاء با تحقیق و برهان، معرفت حاصل می کنند^۴. تمایز میان عوام (که با تخیل و اعتقاد زیست می کنند و نمی توانند از راه

۱ - مثلاً مق، ج ۱، ۱۸؛ ۶۶، ۷۷ - ۱۷۶، ۲۰۸، ج ۲، ۲۵۹ رجوع شود به فارابی تحصیل، ۳۷ - ۳۶؛ ابن سینا، اشارات ۲۰۵، ابن رشد، تلخیص کتاب النفس، ۹۰ - ۸۹ که در آن این تفاوت را به منزله حکمی مبرهن می پذیرد.

۲ - مق، ج ۱، ۱۰؛ ۴۳، مناحی العاصه، ج ۲، ۸؛ ۲۱۱، مذاهب العاصه، ۲۵۴.

۳ - مق، ج ۲، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۵، ۳۲۳، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۳.

۴ - مق، ج ۱، ۶۶، ج ۲، ۲۱۱، ۲۳۸، ۲۴۲.

برهان دانش بیندوزند) و خواص (که چون استعداد، فراغت، حوصله، پشتکار و تربیت صحیح دارند می توانند فن برهان را فراگیرند) در فلسفه سیاسی اسلام اهمیت بسزایی دارد. برای پی بردن به تضمینات کامل آن از نظر افکار اجتماعی ابن خلدون و فرضیه او درباره دانش و بالنتیجه، بررسی او در زمینه علوم در جامعه اسلامی، مادر اینجا اختصاراً به پی جویی ماهیت این مسئله به نحوی که ابن رشد آن را شرح داده است می پردازیم. ابن رشد آخرین فیلسوفی بود که پیش از ابن خلدون این مسئله را مورد بحث قرار داد و ابن خلدون آثار او را مطالعه و راجع به آنها اظهار نظر کرده است.^۱ ابن رشد با تقسیم عامه مردم به دو دسته، يك دسته آنان که ذاتاً از راه ترغیب خطابی ایمان پیدا می کنند و دیگر کسانی که ذاتاً اهل منطق هستند (یعنی با فن خطابه قانع نمی شوند و در عین حال نمی توانند برهان صحیح کسب کنند)، فرضیه ارسطو را در زمینه سه طریق اصلی برهان دوباره مطرح کرد: برهان علمی یا برهان به طور مطلق، برهان خطابی و برهان جدلی.^۲ ابن رشد این سه طریقه برهان را به سه طبقه از مردم نسبت داد و اهمیت سیاسی آنها را تأکید کرد، و از این راه آن را در عقیده افلاطون درباره عوام و خواص که در کتاب «جمهوریت» آمده است و ابن رشد شرحی بر آن نوشت، ادغام نمود.^۳

۱ - مق، ج ۳، ۲۲۰؛ رجوع شود به ابن سینا، اجرام، ۵۴؛ ابن رشد، فصل، ۶، مناہج، ۶۲ - ۶۱، تهافت ۸-۱۰۷، ۳۶۱، افلاطون، جمهوریت، ۶، ۸۷۸-۴۸۴A، ۵۰۲c به بعد، فن خطابه ارسطو، i، ۲-۱.

۲ - ارسطو، آنالیتیکهای ثانی، i، ۱۰-۱۱ a ۷۱، مق خطابه، i، ۲، ۱۳۵۶ a، ۳۲ به بعد، رك: به گوتیه: نظریه ۳۴، ۴۵-۴۳ - مجله تاریخ فلسفه Revue d'Histoire de la Philosophie ج ۲ (۱۹۲۸)، ۳۵ - ۲۳۳.

۳ - رجوع شود به ابن رشد در «فصل»، ص ۸، ۲۵، ۲۶ «مناہج»، ص ۵۷. ابن رشد می گوید: «عوام الناس (جمهور) معتقدند که فقط چیزهایی وجود دارند که با خیال و حواس درك می شوند و هر چه با خیال و حواس درك نشود وجود ندارد.» (مناہج ص ۶۱-۶۲ مقایسه شود با ص ۶۴) بدینسان عوام الناس، عقل را از خیال تفکیک ناپذیر می دانند و مطلب را وقتی به بهترین وجه درك می کنند که تصویر یا تشبیه یا قیاسی ذکر شود که بتوانند با حواس خود درك کنند و از راه تجربه آنی آن را دریابند.

او همچنین فرضیه مربوط به سه طریق برهان و سه گروه از مردم را بر جامعه اسلامی تطبیق کرد و کوشید تا دانشهای گوناگون جامعه اسلامی را بر آن اساس بازشناسد. در سه کتاب خود («فصل» ، «مناهج» و «تفاوت») که دلیل اصلی نگاشتن آنها پاسخ به حمله غزالی (متوفی به سال ۱۱۱۱/۵۰۵) بر فلسفه بود^۱ ، ابن رشد، خواص یا اصحاب برهان را بایروران سنت ارسطو و افلاطون ، واصحاب جدل را بابدعت - گذاران در مذهب از جمله متکلمان و صوفیان و کسانی که مانند غزالی هم اهل کلام و هم تصوف بودند در يك زمرة به شمار آورد و بقیه عامه را اکثریت یا مسلمانان با ایمانی قلمداد کرد که معنای ظاهری دین را با ثبات قدم می پذیرفتند و احکام شرع را اجراء می کردند^۲.

«عامه» اکثریت بسیار شگرفی هستند که شریعت برای آنان نازل شده و ترغیب خطابی عامل مشترکی است که پیغمبر می تواند به واسطه آن هم عوام و هم خواص را طرف سخن قرار دهد. از اینرو شرع اغلب از فن خطابه و طرق ساده برهان استفاده کرده است، یعنی استدلالاتی که مقدمات آن اندك و بدیهی، و استنتاجات آن به آسانی از آن مقدمات قابل فهم است. و انگهی اینگونه طرق ساده بیشتر مربوط به دانشهایی است که در عمل به حال عامه سودمند است. و اما در مورد دانشهایی که در عمل سود آئی ندارند، مانند ماهیت روح، به عامه گفته شده است که حواس خود را به آنها مشغول ندارند^۳. ولی در امور محسوس و عملی، شریعت صراحت

۱ - بروکلمان، تاریخ ادبیات عرب، ج ۱، ص ۴۱۹ به بعد.

۲ - رجوع شود به «فصل» ص ۶، ۸، ۱۰، ۱۸، ۱۹، ۲۵، ۲۶ مناهج، ص ۶۷-۶۸. چون این سه گروه از مردم در هر جامعه ای وجود دارند و از آنجایی که مأموریت پیغمبر اینست که تمامی افراد جامعه را به راه راست رهنمون شود باید هر سه طریق را برای اقناع مردم از خاص و عام به کار ببرد. فصل، ۸، ۱۸-۱۷، ۲۴-۲۳، ۳۱-۳۰.

۳ - فصل ۳-۱: ۲۶، مناهج ۷۹.

دارد و همه را شامل می شود، مردم از عام و خاص باید درباره آنها تحقیق کنند، به آنها پی ببرند و آنها را اجراء کنند.^۱

لیکن اصطلاحات ساده خطاب به شرع فقط جنبه آشکار یا ظاهری وحی هستند، و ضرورت آنها به این دلیل است که نمی توان از اکثر آدمیان انتظار داشت که از راه دیگری مجاب بشوند. وحی و شریعت يك جنبه باطنی نیز دارند که ویژه خواص است. این جنبه باطنی از راه برهان به معنای اخص آن، ابلاغ نمی شود، بلکه در معانی باطنی مثالها و قیاسها و کنایهها و اظهارات متناقضی نهفته است که همه آنها به خواص می فهماند که اگر بخواهند درباره معنای باطنی ظواهر وحی و شریعت دانش کامل حاصل کنند لازم است که شیوه برهان عقلی را به کار ببرند.^۲

راجع به مسئله رابطه میان فلسفه (یعنی استنتاجات آن که با براهین عقلی به ثبوت رسیده است) و شریعت، یا رابطه میان فلسفه و علوم وضعی، ابن رشد می گوید: «ما مسلمانان به یقین می دانیم که برهان عقلی با شریعت الهی ناسازگاری ندارد زیرا حقیقت، حقیقت را نفی نمی سازد، بلکه با آن تطبیق می کند و بر صحت آن گواهی می دهد».^۳ وقتی برهان عقلی موجب کسب دانش درباره يك چیز می شود، در مورد رابطه آن با شریعت سه احتمال وجود دارد: یا شرع درباره آن چیزی نگفته و از اینرو اختلافی به میان نمی آید، و یا شریعت ذکر آن کرده و با نتایج برهان عقلی مطابقت دارد که در این صورت نیز باز مسئله ای وجود ندارد، و یا شریعت با این نتایج موافق نیست و از اینرو احتیاج به تأویل دارد. تأویل یعنی نقل معنای عبارت از حقیقت به مجاز...

۱ - فصل ۱۰، ۲۱ - ۱۱، تهافت ۴۲۹.

۲ - فصل، ص ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۸ و ۳۳. مقایسه شود با «نبوت» ابن سینا ص ۱۲۴، ۱۲۵.

۳ - فصل، ص ۸، ۱۲ - ۱۳؛ رجوع شود: به «اجرام» ابن سینا ص ۱۴-۱۳: ۵۰.

و مادر باره تمام نتایجی که از راه برهان عقلی حاصل شده و با ظاهر شریعت ناسازگاری دارد با قطعیت می‌گوییم که: «ظاهر شریعت (در آن مورد بخصوص) قابل تأویل است»^۱.

ابن رشد پس از آنکه بدینسان رأی می‌دهد که میان تمام استنتاجات مبرهن فلسفی و شریعت توافق ذاتی وجود دارد، تصریح می‌کند که اقدام به سازش دادن این دو، باید منحصر به خواص باشد و هرگز بر عوام افشاء نگردد. در اینجا او صریحاً از فلاسفه متقدم [یونانی]^۲ پیروی می‌کند که گفته بودند معجزات و اصول شریعت چیزهایی هستند که هرگز نباید مورد تردید یا بحث قرار گیرند، و «کسی که مرتکب چنین کاری بشود... سزاوار کیفر شدید است». آنچه درباره اینگونه چیزها باید گفت اینست که «منشأ آنها امور خدایی است که از عقل بشر خارج است و از اینرو لازم است که آنها را بپذیریم و لو اینکه از علل و اسبابشان ناآگاه باشیم»^۳. ابن رشد برای این روش صریحاً دلیل عملی قائل می‌شود. شریعت، منشأ زندگی پرهیزگاران برای عامه است. افشاء استنتاجات مبرهن عقلی بر عوام و سازش دادن دانش عقلی با شریعت موجب آشفتگی می‌گردد و آنها را گمراه می‌کند^۴. تأویل شریعت همواره سبب از هم گسیختگی شرع و بی‌ارزش ساختن حکمتی می‌گردد که از آن مراد است^۵. این حکمت همان حکمت عملی پیغمبر است که همچون پزشکی حاذق، شیوه مشترکی که به طریزی معجز آسا مؤثر است برای زندگی به همگان ارائه داده است و حال آنکه کسانی که

۱ - فصل ۱، ص ۸ - ۹، مناهج، ص ۷۲، تهافت، ص ۵۰۳.

۲ - تهافت، ص ۵۱۴، ۵۲۷-۲۸.

۳ - تهافت، ص ۵۲۷.

۴ - تهافت، ص ۴۲۸ - ۴۲۹، ۵۲۷، فصل ۱۲-۱۰، مناهج ۵۶-۵۷، ۶۳.

۵ - مناهج، ص ۶۱ - ۶۲، ۷۱، ۷۲، فصل ۳۰ - ۳۲.

اثر آن شیوه را در اذهان و قلوب بشر زایل می‌کنند نمی‌توانند چیزی به جای آن بگذارند^۱، بنابراین فیلسوف باید عامه را از راه پشتیبانی و ستایش از شرع و از راه رد کردن گفته‌ها و خاموش کردن همه کسانی که می‌کوشند تا عامه را با چون و چرا کردن درباره شریعت یاشک نمودن در آن، گمراه سازند، حمایت کند. بالاتر از همه او هرگز نباید نتایج تحقیقات عقلی و تأویلات خود را درباره شریعت بر عوام آشکار سازد زیرا اگر چنین کند برخلاف مصلحت رفتار کرده و در نتیجه جهل خود را از ماهیت زندگی عملی اجتماعی آشکار ساخته است^۲.

این نظریه درباره وجود سه گروه از مردم و سه نوع برهان، شالوده عقیده ابن رشد را در زمینه وظیفه فیلسوف در برابر فلاسفه دیگر و متکلمان و عامه در جامعه اسلامی تشکیل می‌داد. ابن رشد پس از فتوی دادن به اینکه نه برای فیلسوفان حقیقی و نه برای عامه مردم در زمینه تأویل شریعت تردیدهای مهمی می‌تواند به وجود آید (زیرا فیلسوف حقیقی تأویل درست شریعت را می‌داند و عامه مردم نیز به ظواهر شریعت قانع هستند) معتقد بود که اگر فیلسوف تأویل شرعی خود را به «کتابهای برهان» که فقط فیلسوفان به آن دسترسی دارند و می‌توانند آنها را بفهمند محدود کند، در آن صورت این دو گروه می‌توانند در کمال صلح و صفا با هم به سر ببرند. ولی فیلسوف در مطالبی که برای عامه می‌نویسد باید از هر وسیله‌ای که در قدرت دارد برای تأیید ظواهر شرع استفاده کند^۳. این دو گروه سالم، می‌توانند بدون کشمکش همزیستی کنند.

این رابطه عالی [میان دو گروه مردم] از همان نسلهای نخستین اسلام به دست

۱ - فصل ۱، ص ۲۷ - ۲۹.

۲ - مناهج، ص ۷۱.

۳ - مناهج، ص ۶۸، ۷۱.

افراد گروه ناخوشی از مردم که نه به معنی ظاهری شریعت قانع بودند و نه می توانستند معنی باطنی و حقیقی آن را از طریق برهان عقلی بیاموزند مختل گردید. اینان، دسته‌های گوناگونی از معارضان، متکلمان و صوفیان بودند که چون از قصد واقعی شریعت و ماهیت حقیقی فلسفه بی‌خبر بودند بیهوده می‌کوشیده‌اند تا این دور را با هم سازش دهند. آنها عامه پرهیزگار را با افشای شکهای خود درباره معنای حقیقی شریعت و امکان توجیه عقلانی آن گیج کرده‌اند.^۱ چون بیمار بودند بر آن شدند که شریعت را که برای عقلهای سالم وضع شده بود به اقتضای هوس بیمار خود تغییر دهند. اینان در اذهان عامه شکهایی را جمع به سود مندی شرع ایجاد کردند و عامه را دستخوش [نیرنگهای] شیادان و مدعیان طبابت قرار دادند.^۲ وانگهی این گونه تأویلات عامیانه موجب ادعاهایی درباره اختلافات دروغین میان عقل و وحی گردیده و سبب شده است که گروهی شرع را رد کنند و گروهی فلسفه را مردود شمارند و در صد آزار [اصحاب] آن بر آیند.^۳ عامه مردم چنان گمراه شده‌اند که فیلسوفان را دشمنان خود و شرع می‌دانند و حال آنکه در واقع متکلمان بیمار و سرگشته‌اند که دشمنان حقیقی شرع هستند و فیلسوفان دوستان عامه و حامیان شریعت و جانشینان حقیقی پیغمبرند.

فیلسوف حقیقی مسلمان در عمل با وضعی روبرو بود که در آن هم شریعت و هم فلسفه در خطر بود. در نتیجه او نمی‌توانست همچنان مهر خاموشی بر لب زند، بلکه ناچار بود به یاری دین و دفاع از فلسفه بشتابد. این وضع بی‌اندازه حساس است چون فیلسوف آزادی آن را ندارد که شیوه برهان عقلی را در پیش گیرد. فیلسوف مانند پیغمبر (که فیلسوف نماینده حقیقیش در جامعه می‌باشد) باید شیوه عام یا ساده‌ای

۱ - مناهج، ص ۶۵، ۶۸، ۷۰ - ۷۱ فصل، ص ۲۰ - ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۳۲.

۲ - مناهج، ص ۶۸ - ۷۰، ۱۱۳، فصل ص ۲۷ - ۲۹.

۳ - مناهج، ص ۷۰ - ۷۲.

به کار ببرد که اغلب خطابی وجدلی است^۱. از این راه او باید خطاهای آن گروه ناخوش مردمان و نقائص شیوه ها و نتیجه گیریهای ایشان را بیان کند. باید به عامه متدین که گمان برده اند شریعت با برهان عقلی تعارض دارد تفهیم کند که چنین نیست. و بالاخره او باید در آثار کسانی به تحقیق بپردازد که در صدد برآمده اند تا شریعت و فلسفه را آشتی دهند و سرانجام علوم دین و دین بوجد آورده اند که نه وضعی است و نه فلسفی بلکه معجون درهمی از هر دو می باشد. فیلسوف باید شیوه های گوناگونی را که در این دانشها بکار رفته تمیز بدهد و پایه و نوع تحقیق را که بواسطه هر یک از این شیوه ها حاصل شده معلوم کند^۲.

بدینسان فرق میان عام و خاص، وقتی به اساس فلسفی پی جویی شود، شالوده نظریه نبوت و فرق میان علوم شرعی و علوم فلسفی می گردد. متکلمان بالوث کردن فرق میان عام و خاص، فرق میان علوم وضعی مبتنی بر شرع و علوم فلسفی مبتنی بر برهان عقلی را لوث کرده اند. ابن رشد کوشید تا از راه افشاء کردن خطاهای غزالی آشفته گی علوم زمان خود را آشکار سازد. اما در زمان ابن خلدون وضع بدتر شده بود. ابن خلدون باره باره مطرح کردن فرق میان عام و خاص، و میان علوم وضعی و فلسفی، قصد خود را به احیای فلسفه در جامعه اسلامی اعلام کرده بود و برای آنکه این کوشش ثمر بخش باشد، می بایست رابطه میان علوم شرعی و فلسفی را مطالعه و

- ۱ - فصل ۱، ص ۱۷، ۱۸، ۳۲، تهافت، ص ۲۰۹، ۳۵۶ - ۵۸، ۵۸۸ رجوع شود به ملة الفاضلة فارابی، ص ۵۳. استفاده ابن رشد از شیوه ساده برای اقناع عوام در مناهج در کمال وضوح نمایان می باشد. در آنجا اومی کوشد تا تأویلات متکلمان درباره قرآن را با شیوه ای همانند شیوه آنان منتها ساده تر و نزدیکتر به معانی ظاهری قرآن، رد کند. با این شیوه از لغزشهای عمده متکلمان یعنی از تأویلات پر شاخ و برگ و غیر لازم، اظهارات ضد و نقیض و استدلالات ناقص احتراز شده است (مناهج، ص ۴۳ - ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴ - ۵۵).
- ۲ - فصل ۱، (عنوان) در جاهای گوناگون، مناهج، ۲۷ (عنوان) تهافت ۳ (عنوان) جاهای گوناگون (خاصه اشاراتش به استفاده غزالی از دلائل خطابی وجدلی و مغالطه ای).

ماخذ خاص درهم آمیختگی آنها را ذکر کند و از این راه هر دو را رهایی بخشد و آنها را دوباره به سوی هدفهای صحیحشان رهبری کند.

۳ - پس سومین مسئله مهم فلسفه عملی در جامعه‌ای که بر شریعت پایه‌گذاری شده و از عام و خاص تشکیل یافته عبارت است از بیان وظیفه صحیح دانش در جامعه، تعریف هدفهای دودسته علوم مورد بحث، و نقد علوم گوناگون موجود در جامعه. هدف ابن خلدون از بحث در پیرامون علوم گوناگون موجود در جامعه اسلامی زمان او عیناً همین است: یعنی اینکه درهم آمیختگیهای گوناگون علوم وضعی و فلسفی زارفع و آشکار کند. و اما درباره شیوه کار او، ابن رشد قبلاً رؤوس مطالب آن را ذکر کرده بود. ابن خلدون همان شیوه را در سراسر بحث خود به کار می‌برد و از خطابه وجدل و برهان ساده استفاده می‌کند. قصد واقعی او از این بحث به وضوح از اینجا نمایان می‌شود که خطرات درهم آمیختگی علوم را آشکار می‌سازد و کراراً به عامه توصیه می‌کند که از مطالعه دست بردارند و از شریعت فرمانبرداری کنند.

ابن خلدون نخست به علوم وضعی پرداخته و تعداد آنها را از این راه بیان و توجیه می‌کند که احکام خداوند درباره اعمال معینی، از ماخذ بيشماری اقتباس می‌شود. در جامعه اسلامی این ماخذ عبارتند از: قرآن، سنت بالنص، اجماع والحق (قیاس

۱ - تاجایی که ابن خلدون از ظهور و پیشرفت علوم موجود در جامعه اسلامی بحث می‌کند، گزارش او را از این علوم می‌توان «تاریخی»، «عینی»، خواند و تاجایی که درباره توضیح فوائد و مضار اجتماعی این علوم بحث می‌کند، تحقیق او را می‌توان «جامعه‌شناختی» دانست. لیکن اگر این صفات را بدون قید و شرط بپذیریم، از اصول فلسفی که این علوم بر اساس آنها تنظیم و بحث و ارزشیابی شده است غافل می‌مانیم. این اصول، یعنی ماهیت فلسفه و شریعت و نظر ابن خلدون درباره نبوت و نظام اجتماعی مبتنی است بر آن که در صفحات پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت برای توضیح چگونگی گزارش ابن خلدون از علوم، مهمتر از خصوصیات «تاریخی»، «عینی»، یا «جامعه‌شناختی» آن هستند.

وما نند آن^۱) مسلمانان برای آنکه از این مآخذ استفاده کامل کنند تا معلوم نمایند که چه اعمالی مقرر و حکم شده است، احتیاج به علوم گوناگونی دارند که در مورد هر يك از این مآخذ تدوین و تکامل یافته است: برای فهم قرآن علم تفسیر و تجوید را داریم. برای تشخیص صحت احادیث پیغمبر، علوم حدیث را داریم که در باره ناسخ و منسوخ و سیرت محدثان و اسنادهای آنها، الفاظ و اصطلاحات غریب در احادیث و مانند آن بحث می کند. و برای پی بردن به قواعد صحیح اجماع و الحاق، اصول فقه را داریم. هدف واقعی همه این علوم تأویل شرعی دین یا علم فقه است که عبارت است از شناختن احکام بخصوص درباره اعمال بخصوص. علم فقه مباحث فرعی گوناگونی نیز دارد که در پیرامون مسائل فرائض (تقسیم ارث)، خلافیات (مناظرات) و قواعد قیاس و جدل گفتگو می کنند^۲.

چون شریعت علاوه بر تجویز پاره ای اعمال، پاره ای عقاید نیز در باره ذات خداوند و صفات او، رستاخیز، بهشت و دوزخ و تقدیر تعلیم کرده، و از آنجایی که این عقاید نیاز به تشریح دارند و باید در برابر بدعتها حمایت شوند، علم کلام نیز در اختیار ماست^۳. برای عامه مؤمنان فقه و کلام کافی است زیرا عامه بر طبق اصول و قواعدی که فقه تعیین کرده و عقایدی که علم کلام بیان داشته است زیست می کنند. اما کسانی هم هستند که استعداد و ذوق آن را دارند که وجود خود را وقف ممارست روحانی و زهد و عبادت می گردانند تا از این راه بر موجودات علوی اطلاع حاصل کنند. این راه و رسم صوفیان است که نخست به ظواهر شرع پرداخته يك رشته تکالیف و ریاضتهایی ابداع کرده اند که به واسطه آنها از چیزهایی که پیامبران آموخته اند و جمهور امت به آن ایمان دارند دانش مستقیم به دست می آورند. این تکالیف و ریاضتها

۱ - مق، ج ۲، ۳ - ۱ : ۳۸۶.

۲ - مق، ج ۲، ۳۸۶، ص ۳۸۸ به بعد، ج ۳، ۲۶، ۱.

۳ - مق، ج ۲، ۱۸ - ۱۵ : ۳۸۶، ج ۳، ص ۲۷ به بعد.

در علم تصوف تحت نظم درآمده است^۱. و بالاخره عالم خواب است که از طریق آن برخی از مؤمنان بر چیزهای ماورای حس معرفت مستقیم حاصل می کنند. خواب به شکل صورتهای محسوسی که خیال آنها را به حس مشترك می سپارد در حافظه باقی می ماند: مثلاً دریا نمودار قدرت و ما را معرف دشمن است. برای تعبیر این گونه صورتهای قواعدی کلی تدوین شده که موضوع علم تعبیر خواب می باشد^۲.

همه این دانشها مستلزم آشنایی به زبانی است که مآخذ آنها به آن نازل یا نوشته شده است. از اینرو علوم لسانی از يك لحاظ ابزارهای لازمی برای همه علوم وضعی هستند و در شمار این علوم دسته بندی شده اند^۳.

اگرچه این علوم وضعی در وهله نخست با نقل و تعیین احکام شرع درباره امور محسوس سروکار دارند، ولی تعقل نیز تا اندازه ای در آنها دخالت دارد و اندازه این تعقل بارشد و تکامل اجتماع افزایش می یابد.

این گفته مثلاً در مورد فقه و کلام که اولی در امور محسوس و دومی در عقاید بحث

۱ - مق، ج ۳، ۶۵ - ۶۰

۲ - مق، ج ۳، ۸۳ - ۸۲، ۸۶ - ۸۴ تذکر این نکته مهم است که ابن خلدون در آغاز علم کلام و تصوف و تعبیر رؤیا و علوم وضعی مخصوص به جامعه ای معین، نه علوم عقلی عام را ملاحظه می کند. ابن خلدون در طرح مقدماتی خود (مق، ج ۲، ۸۷ : ۳۸۵) از این علوم سه گانه، فقط از علم کلام یاد می کند (مق، ج ۲، ۱۷ : ۳۸۶) ظاهراً او تصوف و تعبیر رؤیا را چندان مهم نمی داند که در گزارش اجمالی خود از علوم وضعی از آنها نام ببرد. او در آغاز دو فصل مربوط به تصوف و تعبیر رؤیا می گوید: «این دانش از علوم شرعی جدید در امت است» (مق، ج ۳، ۸۰، ۵۹). منظور او از اینکه این علوم، جدید (حادث) هستند این است که مسلمانان صدر اسلام بدون این علوم زندگی کاملاً پرهیزگارانهای داشتند: به عقیده او همین نکته درباره علم کلام نیز صادق است (مق، ج ۳، ۱۵ : ۳۶، ۱۶ - ۱۴ : ۵۱).

۳ - این ملاحظه در مورد طرح کلی که در مق، ج ۲، ۲۰ - ۱۸ : ۳۸۶ آمده است صدق می کند، ولی در گزارش تفصیلی این علوم، ابن خلدون از علوم لسانی بعد از علوم عقلی بحث می کند، (مق، ج ۳، ص ۲۷۸ به بعد).

می کند صادق می باشد. اجتهاد و استفاده از قیاس که برای فقیه کارهایی تقریباً عقلی هستند از طرف هر چهار مکتب فقه سنت اسلامی مدتها پیش از ابن خلدون به رسمیت شناخته شده بود و این در مورد برخی از دانشهایی که با فقه رابطه نزدیک دارند نیز صدق می کند. مثلاً اصول فقه درباره چگونگی استخراج احکام فقهی از مآخذ گوناگون شریعت از جمله اجتهاد و قیاس گفتگو می کند^۱، و خلافت، منحصرأ در پیرامون قواعد منطقی برای احتجاج میان نمایندگان مکاتب گوناگون فقه بحث می کند و علم جدل لا اقل از لحاظ صوری يك مبحث صرفاً عقلی است^۲. ولی عنصر عقلی در علم کلام کاملاً آشکار است، چون وظیفه علم کلام اینست که به یاری استدلالات عقلی از عقاید دینی دفاع کند^۳. از اینرو تحلیل ابن خلدون از ماهیت و هدف علوم وضعی، وجود و تاحدی لزوم يك عنصر عقلی را در این علوم به رسمیت می شناسد^۴. ولی مسئله دشوار و حساس همانا تعریف ماهیت عنصر عقلی، تحدید حدود استفاده از آن و تشریح خطر احتمالی افراط در استفاده از آن می باشد.

ماهیت عنصر عقلی که در علوم وضعی به کار می رود به وسیله هدف نخستین این علوم تعریف گردیده است. این هدف چنانکه دیدیم يك هدف عملی است: یعنی عبارت از این است که احکام شرع را محقق و اجرا کند. در نتیجه هر دانش عقلی که در این علوم لازم باشد یا به کار رود باید کاملاً تابع این هدف باشد و در مسیر آن سوق داده شود. ممکن است برای فقیه اجتهاد و استفاده از رأی و قیاس و خلافت یا قواعد جدل به منظور دفاع یا رد آراء شرعی لازم شود. متکلم نیز محتمل است لازم

۱ - مق، ج ۳، ص ۱۷ به بعد.

۲ - مق، ج ۳، ص ۲۶.

۳ - مق، ج ۳، ص ۲۷ به بعد.

۴ - رجوع شود: مثلاً به تأکید ابن خلدون به روی ضرورت ریاضیات در تقسیم ماترك متوفی بر طبق اوامر شریعت (مق، ج ۳، ص ۱۵ - ۱۴).

یا سودمند بدانند که عقایدی را که شرع حکم کرده منطقاً توجیه کند یا عقاید مخالف یا بدعت‌های رافضیان و منحرفان را باطل سازد. برای این کار همه آنها باید هدف عملی دلایل منطقی را که به کار می‌برند تشخیص دهند، یعنی استفاده آنها از برهان‌های عقلی، ابزاری برای اجرای شرع و دفاع از عقاید امت است.^۱

بنابراین میزان استفاده از تعقل در این علوم بستگی به احتیاجات واقعی در زمان و مکان بخصوص دارد. مثلاً مسلمانان صدر اسلام در مدینه به شیوه پرهیزگاران‌های که با شرع انطباق کامل داشت زندگی می‌کردند و به استفاده از قیاس و کلام یا تصوف احتیاجی نداشتند. پیدایش مسائل عملی جدید در نتیجه توسعه دامنه امپراطوری اسلام، و پیدایش بدعت‌گذاران در اثر تماس با فرهنگ‌های دیگر، استفاده از قیاس و کلام را ایجاب کرد.^۲ از سوی دیگر رواج پیشه‌ها و تجملات دنیوی از قرن نهم میلادی به بعد فرقه مخصوصی از کسانی به وجود آورد که زندگی خود را وقف پارسایی و عبادت می‌کردند. این فرقه زندگی روحانی را بر طبق قواعد، آداب و اعمال عقلانی که به تصوف معروف است سامان دادند.^۳ ولی در همه این علوم وضعی، عنصر عقلی باید محدود به مقصود مستقیمی باشد که برای آن به کار می‌رود. بدینسان مسائلی که در اصول فقه و تصوف مورد بحث قرار می‌گیرد باید پراز مثال‌های عینی و محدود به امور شرعی و عبادت باشد و لزومی ندارد که بیش از اندازه عقلی و ذهنی باشد. مثلاً لازم نیست که علوم فقهی در تمام مراحل قیاس عقلی یا جدل وارد شود.^۴ علم کلام هم باید به توضیح اعتقادات شرعی برای تمام افراد جامعه همت گمارد و بقای «ملکه» و وحدت اعتقادات را تأمین کند، باید ادله ساده‌ای که درخور فهم همگان باشد اقامه

۱- مق، ج ۲، ۱۲۷، ج ۳، ص ۱ به بعد، ۱۷-۱۶، ۲۴-۱۲۳-۱۲۲.

۲- رجوع شود به مق، ج ۳، ص ۲ به بعد، ص ۴۴ به بعد.

۳- مق، ج ۳، ۶۰-۵۹، ۶۳-۶۲.

۴- مق، ج ۳، ۲۲، ۲۶.

کند و در عین حال لزوم پذیرفتن عقاید دینی را بدون تعقل زیاد، و همچنین قصور عقل بشر و لزوم عمل کردن به عقاید و اکتفاء نکردن به اظهار صرف آنها را تأکید کند. صوفیان نباید با کوشش به آشکار کردن عوالم کشف و شهود خود مجاهداتشان را منحرف سازند، بلکه باید به کسب کمالاتی همت گمارند که آنان را به عرفان رهنمون شود. در تنها برهان عقلی که خود ابن خلدون اقامه می کند (یعنی استدلال او درباره توحید) این معانی به طور برجسته و مؤثری تأکید شده و به وضوح معلوم می شود که ابن خلدون بر تمام جزئیات روشی که ابن رشد برای مخاطب قرار دادن عامه، مناسبتر از روشهای دیگر دانسته و توصیه کرده احاطه و تسلط یافته است.^۱ محدود کردن برهان عقلی در علوم وضعی به حداقل ضروری، به این دلیل لازم است که تجربیات زاید در این علوم، لاجرم در عمل خطرانی به بار می آورد. نخستین خطر اینست که نویسنده مقصود عملی این علوم را از نظر دور می دارد و مساعی خود را در استدلالات بیهوده تلف می کند.^۲ در علم کلام، افراط در استدلالات عقلی راجع

۱ - رجوع شود به مناهج ابن رشد، ص ۴۳ و صفحات قبل این کتاب. ابن خلدون استدلال خود را چنین آغاز می کند: «بگذارید در اینجا لطیفه ای با برهان عقلی ذکر کنیم که به ساده ترین و کوتاهترین طریق، یگانگی خداوند را بر ما کشف می کند». به استعمال کلمه «کشف» در اینجا و در عنوان این فصل و استفاده از همان کلمه در عنوان مناهج ابن رشد توجه کنید. ابن خلدون سپس به شرح و بسط این راه کوتاه و ساده می پردازد. نخست استدلال «سببیت» را که ابن رشد اقامه کرده به میان می آورد (با این تفاوت که ابن رشد به این نحوه استدلال نام متداول تر «اختراع» را داده است) [مناهج ص ۴۳: ۶] در سراسر این استدلال، تکیه روی لزوم پرهیز از تحقیق درباره این امر و پیروی کردن از شارع در عقاید و اعمال می باشد. او حتی توحید را «عجز ما از فهم سببها و نحوه کار آنها» و «واگذاری آن (دانش) به آفریننده» تعریف می کند (مق، ج ۳، ۱۳: ۳۱) و در پایان می گوید که پی بردن به عجز از فهم، فهم است و استدلال درازی بر آن می افزاید تا ثابت کند که عقیده باید «ملکه» گردد.

۲ - مثلاً رسالاتی که توسط متکلمین چون جوینی (متوفی به سال ۱۰۸۵/۴۷۸) درباره جدل در فقه نوشته اند بدین گونه بوده است (بروکلمان، تاریخ ادبیات عرب، ج ۱، ۹۰ - ۹۱).

به عقاید دینی نه تنها بیفایده بلکه برای اجتماع زیان آور است. این عمل موجب پیدایش فرقه‌ها و بدعت‌های مخرب گوناگونی شده است که اثر شرع را زائل و جامعه را گمراه کردند و وحدت و همبستگی آن را به مخاطره افکندند^۱. و بالاخره برهان عقلی را در علوم وضعی زیاده از حد جدی گرفتن خطرناک است، زیرا هیچیک از مباحث عقلی که در این علوم مورد استفاده قرار می‌گیرد متعلق به علوم عقلی اصیل نیست و بنابراین استنتاجات آنها هرگز با برهان عقلی به اثبات نرسیده است و اگر با موازین شرعی سنجیده نشود محتملاً کذب از کار درمی‌آیند^۲.

اگر به دیده تعقل بنگریم نتایج این شیوه‌های نادرست گمان محض است و فی حد ذاته هیچگونه مبنایی برای تحقق و یقین ندارد. از اینرو علوم وضعی نمی‌تواند از قدرت برهان عقلی برای دفاع از نتیجه‌گیریهای خود استفاده کنند و به همین دلیل باید از به کار بردن استدلالات عقلی دوری جویند جز در مواقعی که برای توضیح یا دفاع از احکام شرعی لازم شمرده شود و اینگونه موارد نیز باید به احکام شرع نزدیک باشد، زیرا این احکام یگانه مأخذ برای نتیجه‌گیریهای آنهاست. در غیر این صورت به حال جامعه از عوام و خواص زیان آور است و موجب درهم آمیختگی شیوه‌های صحیح علوم شرعی و علوم عقلی می‌شود و ابن خلدون این درهم آمیختگی (۳۸۸→) و همچنین رسالات غزالی و رازی درباره اصول فقه و عامدی (متوفی به سال ۱۲۳۳/ ۶۳۱) [تاریخ ادبیات عرب، ج ۱: ۳۹۳] و نسفی (متوفی به سال ۱۱۴۲/ ۵۳۷) [تاریخ ادبیات عرب، ج ۱، ۲۸۱ - ۴۲۷] درباره جدل شرعی).

۱ - مق، ج ۳، ص ۳۶ به بعد.

۲ - هرگاه از دیدگاه علم منطق تحقیق شود، قیاس‌هایی که در جدل فقهی به کار می‌رود بیشتر مغالطه و سفسطه است (مق، ج ۳، ص ۲۶) منطق متکلمان متقدم ناپخته است و با قواعدا کید برهان منطبق نیست و منطق متأخران نیز صرفاً صوری است و از اینرو هیچگونه استنتاجات قابل اثبات به بار نمی‌آورد (مق، ج ۳، ص ۴۰ - ۴۱ و تهافت ابن رشد، در جاهای گوناگون).

را مهمترین خصیصه علوم زمان خویش می‌شمرد.

ولی درهم آمیختگی علوم وضعی با علوم عقلی منحصر به درهم آمیختگی روشهای آنها نبود، بلکه موضوع و مسائل این علوم را نیز شامل می‌گردید.

در واقع این درهم آمیختگی چنان عمومیت داشت که بازشناختن یکی از دیگری محال شده بود.^۱ این مسئله مخصوصاً در مورد علم کلام و تصوف از يك سو، و فلسفه از سوی دیگر به وخامت گراییده بود. اقدام ابن خلدون در زمینه طرح مجدد فرق میان علم کلام و تصوف و میان این دو علم با فلسفه مسلماً به این قصد بود که غرض صحیح علوم وضعی را تعریف کند و این علوم را به مسیر هدف عملی آنها بازگرداند. ولی در پس این هدف عملی، يك هدف دیگر نظری تر نهفته بود که عبارت بود از تعریف حدود و غرض فلسفه.

برای پی بردن به اینکه ابن خلدون علم کلام، تصوف و فلسفه را در چه وضع اسفباری یافت، باید تحلیل او را از تحول این علوم در دوران بعد از غزالی مورد مطالعه قرار دهیم. در مورد مکتب متقدمین یا مکتب کلام اشعری رابطه میان علم کلام و فلسفه ساده و مشخص بود. متقدمین منطق قهقرایی فیلسوفان را رد می‌کردند و در نتیجه وجود عینی کلیات عینی را که باید با کلیات ذهنی منطبق باشد منکر شدند. حتی اصول جوهر، طبیعت و علت‌های طبیعی و عقلی را نیز رد کردند و در ازاء اصول و مقدماتی برای دفاع از عقاید دینی مانند اثبات وجود جوهر فرد و خلا و زمان فرد و خلا و اینکه عرض قائم به عرض نیست و در دو زمان باقی نمی‌ماند، از خود وضع کردند. خلاصه اینکه آنها فلسفه و روش آن را مردود شمردند و پس از رد کردن طبیعت و علت‌ها، حتی منطق را نیز رد کردند. از نظر علم برهان شیوه آنان ناپخته و مقدمات و اصولشان نادرست بود. اما این اشکالی نداشت چون آنان خود را آشکارا از

فیلسوفان جدا می‌دانستند، به‌منطق چندان ایمانی نداشتند و آن را تعمداً به‌منزلهٔ ابزاری برای دفاع از معتقدات امت به‌کار می‌بردند. و در این کار تا آنجا که امت، آنان را بر بدعت‌گذاران پیروزی می‌بخشید توفیق حاصل می‌کردند.^۱

با ظهور «متأخران» گرایش تازه‌ای به وجود آمد که غزالی آن را آغاز کرد و رازی و متکلمان بعد از او آن را تکامل دادند. «متأخران» بر برهانهایی که مبتنی بر منطق ارسطو و مقتبس از آراء فلاسفه در بارهٔ طبیعیات و الهیات بود روش و اصول «متقدمان» را رد کردند. بدینسان مسئلهٔ خطیر علم کلامی پدید آمد که همچنان با قضاای غیر فلسفی (یعنی با عقاید شرعی) آغاز می‌گردید، منتها می‌کوشید تا آنها را باموازین فلسفی و عقلی به ثبوت برساند و این را وظیفهٔ اصلی فلسفه می‌شمرد و در عین حال با فلاسفه از در مخالفت در می‌آمد و آنها را دشمنان معتقدات مذهبی قلمداد می‌کرد. تازش ابن رشد بر غزالی که او (غزالی) متفکری است که:

«علوم را سخت باهم در آمیخته و از منشأ و مسیرشان منحرف ساخته»^۲ نه فقط متمرثر واقع نشده بود، بلکه برعکس، مقام علم کلام را بعد از غزالی استوارتر ساخته بود، زیرا متکلمان برای آن که از خرده‌گیریهای ابن رشد در امان باشند، کوشیدند تا منطقی‌تر شوند. در واقع کار این گرایش به جایی رسید که باز شناختن کلام از فلسفه محال گردید و متکلمان از زمان رازی به بعد فیلسوفان امت شدند:

«متکلمان متأخر مسائل علم کلام را با مسائل فلسفه در آمیختند، زیرا میان مسائل این دو علم شباهت [مشکوکی] بود و نیز میان مبحث علم کلام و مبحث الهیات و مسائل این دو علم تشابهی وجود داشت»^۳. این دو علم باهم چنان در آمیختند که گویی

۱- مق، ج ۳، ۴۰، ۳۹-۴۹

۲- رجوع شود به ابن رشد در تهافت، ص ۴۳۷، ۱۰۸، ۴۵۴، ۴۹۱، ۵۸۷.

۳- در آغاز مق، ج ۳ ص ۱۲۲ سطر ۱ حرف ربط «و او» اضافه شود: دستنویس مق، کع،

رجوع شود به مقدمهٔ دسلان، ج ۳، ۱۶۷، یادداشت ۳.

فن واحدی هستند. آنان [متکلمان] ترتیب فیلسوفان را در مسائل طبیعات و مابعدالطبیعه تغییر دادند و این دودانش را همچون فن واحدی باهم درآمیختند و بحث در پیرامون مسائل عمومی را مقدم بر [بحث درباره] امور جسمانی و توابع آنها قرار دادند و سپس امور روحانی و توابع آنها را آوردند و این کار را تا آخر ادامه دادند. و این کاری است که ابن خطیب [رازی] در کتاب مباحث المشرقیه و همه متکلمین بعد از او کرده اند. علم کلام با مسائل فلسفه درآمیخته و کتابهای آن پراز [چنین مسائلی] گردیده است. گویی غرض از مبحث و مسائل هر دو علم یکی است. این درهم-آمیختگی که کاری خطاست، عامه را گمراه کرده است.

«این را بدان تا بتوانی این دو فن را از هم بازشناسی، زیرا در نزد متأخران کلام و فلسفه از نظر وضع و تألیف باهم درآمیخته است. حقیقت اینست که هر يك از آنها از حیث موضوع و مسائل بادیگری متفاوت است و علت درهم آمیختگی دو علم مزبور یکی شدن مطالب آنها در ضمن استدلال است، چون استدلال اهل کلام به صورتی درآمده که گویی غرض از انشاء آن اینست که از راه دلیل طلب اعتقاد کنند و حال آنکه چنین نیست بلکه قصد از آن [علم کلام] رد بر ملحدین بوده است و گرنه مطالب آن [از طریق شرع] معلوم گردیده و درستی آنها مسلم گرفته شده است»^۱.

درهم آمیختگی کلام و فلسفه با ظهور تصوف استدلالی تشدید گردید چه اصحاب این گونه تصوف در صدد برآمدند تا به «ادراک وجدانی» جنبه علمی و نظری دهند و از راه «استدلال نظری» هدف ریاضتهای روحانی را به ثبوت برسانند^۲ و نتیجه آن

۱ - مق، ج ۳، ص ۲۳ - ۱۲۱.

۲ - مق، ج ۳، ص ۶۵، ۶۸.

معجونی از معانی بیان و سخنان مبهم و نامفهوم گردید که معنی و مقصود آنها را هیچ محقق نمی‌توانست درک کند^۱ و بعضی از صوفیان را به عقایدی کشانید که از نظر عقلی قابل دفاع نبود مانند انانیت و عقیده به اتحاد (یعنی یکی بودن خالق با مخلوق در ذات و وجود و صفات)^۲. گروهی دیگر از صوفیان از راه راست منحرف شده برای اثبات معرفت قلبی مشکوک خود، متوسل به برهان عقلی گردیدند و استدلالات متکلمان متأخر را به کار بردند و استدلالات دیگری را نیز از فیلسوفان به عاریت گرفتند. بدینسان بعد از علم کلام، تصوف استدلالی مهمترین عامل اختلاط هدف صحیح علوم وضعی و علوم فلسفی بود:

«و نیز گروهی از صوفیان افراطی متأخر پدید آمدند که از وجدانیات سخن می‌گفتند. اینها مسائل این دو فن (کلام و فلسفه) را با فن خود درآمیختند و درباره همه این مسائل به یک روال بحث می‌کردند مانند استدلالات آنها درباره نبوت، اتحاد (یکی بودن خالق و مخلوق) و همه خدایی (وحدت وجود) و اصالت وحدت و مانند آن. و حال آنکه مطالب این سه فن (کلام و فلسفه و تصوف) با هم به کلی مغایر و متفاوت است و مطالب صوفیان بیشتر از همه از جنس فنون و علوم دور است زیرا ایشان مدعی کشف و شهود هستند ولی از برهان می‌گریزند در صورتی که کشف و شهود از مباحث و مطالب علمی دور است»^۳.

۱- مق، ج ۳، ۷۰، ۶۹-۷۳.

۲- مق، ج ۳، ۶۷، ۷۲.

۳- مق، ج ۳: ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵ رجوع شود به مقاله میا سیریه Miya Syrier تحت عنوان: «ابن خلدون و تصوف اسلامی». (در شماره ۲۱ مجله فرهنگ اسلامی، سال ۱۹۴۷ ص ۳۰۲-۲۶۴ چاپ حیدرآباد) در این مقاله سیریه شرح مبسوطی درباره نظر ابن خلدون نسبت به مکاتب گوناگون تصوف اسلامی عرضه داشته و مسئله حساس سبک ابن خلدون را بخوبی استنباط کرده

پس باتحولی که بعد از غزالی در علم کلام و تصوف روی داد ابن خلدون با کوشش تازه‌ای در راه آشتی دادن شرع و فلسفه رو برو شد. این کوشش از کوشش مکتب کلام «متقدمان» جدی‌تر و خطرناک‌تر بود، زیرا بانیان آن نه تنها از روی دینداری می‌کوشیدند تا از معتقدات امت دفاع و فلسفه را رد کنند، بلکه سعی داشتند اصول دین را درباره موضوعاتی چون ذات و صفات خدا با برهان عقلی به ثبوت برسانند. و حال آنکه فلسفه در این باره به چنین کاری مبادرت نکرده بود و آن را خارج از حیطه برهان عقلی می‌شمرد. فلسفه، یعنی فلسفه اصیل ارسطو و نه عقاید بی‌پایه متکلمان «متقدم»، اسیر علم کلام و تصوف شده بود: متکلمان و متصوفه مدافعان و تنها نمایندگان آن در جامعه اسلامی شده بودند، موضوع و مسائل آن راجع به نظم و ترتیب تازه‌ای در آورده بودند و آن را برای اثبات چیزی به کار می‌بردند که قصد اثبات آن در میان نبود و در واقع اثبات ناپذیر بود. بدینسان شریفترین دانش، منحط شده و در دانشهایی که از نظر عقلی پستتر بودند تحلیل رفته بود. عام‌ترین دانش‌کنیز دانشهایی شده بود که خاص جامعه‌ای ویژه هستند. «دانش ذوات روحانی

کرده و «تمایل» ابن خلدون را به سوی اصالت وحدت به درستی متوجه شده است. (رجوع شود به همان مجله، ص ۲۶۷ و ۲۹۴، مق، ج ۳، ص ۶۸) ولی ماعقیده نداریم که پیروی ابن خلدون از «اصالت وحدت» نشانه گرویدن تدریجی او به تصوف باشد و یا نشانه این باشد که ابن خلدون تصوف را نعم البدل فلسفه می‌دانست و از آن پیروی می‌کرد. برعکس، اصالت وحدت چنانکه در این متن تشریح گردیده (یعنی فرقی بین خالق و مخلوق و قائل شدن به اینکه فقط خالق وجود حقیقی دارد) از امهات عقاید در سنت فلسفه اسلامی بود. اینکه پیغمبر و صوفیان می‌توانستند از راه شهود به این اصل معرفت حاصل کنند با فرضیه ابن خلدون درباره نبوت و عقل بالملکه سازگاری دارد. (چنانکه عدم اعتقاد ابن خلدون به اینکه آن نوع معرفت باید جزء علوم نظری به شمار آید با آن فرضیه مطابقت دارد. اگر چنین باشد دیگر لزومی ندارد چنین انکاریم که در عقاید ابن خلدون راجع به این امور تحولی روی داده بود یا در آن مراحل «قبلی» و «بعدی» وجود داشته است.

که به آن می بایستی منتهای توجه مبذول شود، رو به انحطاط نهاده «هوایش را گذشته و نورش به تیرگی گراییده است»^۱.

تنها فلسفه‌ای که در زمان ابن خلدون در جامعه اسلامی وجود داشت، همان معجونی از کلام و تصوف و فلسفه بود که او برای ما توصیف کرده است. ابن خلدون برای رهایی فلسفه از این وصلت نامیمون و باز گردانیدن آن به مسیر و هدف اصلیش، می بایست نخست این فلسفه را رسوا و رد کند و آن را چنانکه بود بنمایاند، و نشان دهد که چنین فلسفه‌ای نظراً بیهوده و عملاً خطرناک است.

ابن خلدون درباره متکلمان و صوفیان با احتیاط و ملاطفت سخن گفته است. در واقع او به درهم آمیختگی اصول عقاید و نارسایی شیوه‌های آنان به ملایمت اشاره کرده نشان می دهد که این کسان با استفاده از فلسفه برای اثبات عقاید دینی، اصول فلسفه را مغشوش کرده و آن را از وصول به هر گونه برهان یقینی و ضروری ناتوان ساخته اند. او از اینرو به آنان جداً توصیه می کند که از به کار بردن بیهوده فلسفه به عنوان ابزاری برای فن خویش خودداری کنند، و هم خود را به دنبال کردن کارهای سودمند پیشین خویش در جامعه مصروف دارند: یعنی مطیع شرع باشند و رهنمودهای آن را به کار بندند، از آیاتی که دارای ابهام است درگذرند و تأویل و تفسیر آن را به خداوند واگذارند و به صدق گفته‌های پیغمبر او ایمان بیاورند و در تکالیف دینی خود در کسب ملکه‌ای بکوشند که از خصایص بارز نیاکانشان - یعنی مسلمانان صدر اسلام - بود و احترام و ستایش عمیق همگان را به سوی آنها جلب کرده بود.

ولی ابن خلدون در انتقادات خود از فلاسفه یا بهتر بگوییم مدعیان فلسفه، و رد گفته‌های آنان سخت و بیرحم است. ضمناً انتقاد او منحصر به فیلسوفان زمان خود او نیست. او تمام تاریخ فلسفه را چنانکه می دانست مورد تحقیق قرار می دهد و می کوشد

تاعوامل یا گرایشهایی را بیابد که ظاهراً یا واقعاً منجر به درهم آمیختگی و اغتشاشی گردید که علم فلسفه در زمان او گرفتار آن شده بود. توصیف او از فلسفه‌ای که برای رد کردن برمی‌گزینند هیچ جای تردید باقی نمی‌گذارد که کدام فلسفه است: فلسفه نوافلاطونی و گرایشهای ظاهراً نوافلاطونی فارابی و عقاید نوافلاطونی ابن‌سینا،^۱

۱ - رجوع شود به مق، ج ۳، ص ۱۲۱، ۲۱۰ پیعد. ارسطو در میان کسانی که ابن‌خلدون از عقایدشان درباره ذوات روحانی انتقاد می‌کند برجستگی خاصی دارد. ابن‌خلدون در «مقدمه» او را «پیشوای این عقاید» می‌نامد. ولی ارسطوی مورد انتقاد او مصنف فرضی «اثولوجیا» یعنی کتابی است که واقعاً از قسمتهایی از تاسوعات (Enneads) اثر فلوطینس Plotinus اقتباس شده است. (رجوع شود به مقاله پ. کراوس P. Kraus به نام «فلوطینس در نزد اعراب» منتشره در «بولتن مؤسسه فرانسی باستانشناسی خاور»، شماره ۲۳ (سال ۱۹۴۰ - ۱۹۴۱ - چاپ قاهره ص ۲۶۳ - ۹۵). ابن‌خلدون میان عقاید ارسطو که در اثولوجیا آمده و عقاید مندرج در کتابهای منطق ارسطو و «مقصود حقیقی ارسطو و یارانش» آشکارا فرق گذاشته است. او عقاید مندرج در کتابهای منطق ارسطو را بی‌قید و شرط تصدیق و تأیید می‌کند (رجوع شود به مق، ج ۳، ص ۲۱۳) فارابی و ابن‌سینا کراراً هدف تیرا انتقاد ابن‌خلدون قرار گرفته‌اند، منتها این انتقاد تقریباً همواره به سبب عقاید نوافلاطونی است که آن دو واقعاً داشته‌اند یا به آنها نسبت داده شده است. این نکته حائز اهمیت فوق‌العاده است که ابن‌خلدون هرگز از ابن‌رشد یا عقاید او درباره مسائل اصلی فلسفه انتقاد نکرده است. انتقاد ابن‌خلدون از فیلسوفان بخصوص و عقاید فلسفی بخصوص، متکی بر اصول فلسفی است. این انتقاد همواره انتقاد يك فیلسوف است و هرگز مبتنی بر اصول ضد فلسفی یا غیر فلسفی نیست. انتقاد از عقاید نادرست فلسفی يك مبحث پایدار در فلسفه اسلامی بوده است: اخوان‌الصفا به فیلسوفانی که در فایده و اسرار نبوت تردید می‌کنند کراراً می‌تازند (رسائل، ج ۴، ص ۲۲). فارابی به فلسفه عامه‌پسند و نادرست و دست‌وپا بریده و ساختگی و خودپسندانه و خود نمایانه به کرات تاخته است (تحصیل، ص ۴۰ و ۴۴-۴۷) و حدود صحیح عقل نظری را تأکید کرده است (تعلیقات، ص ۴ و ۵ و ۱۲ و ۲۰ و ۲۴). ابن‌سینا به «بیدینان و او باش در میان فلاسفه» حمله می‌کند (اشارات، ۲۲۲ سط ۹ و ۱۰) ولی سابقه حقیقی این روش ابن‌خلدون را که در نقد فلسفه به جنبه عقیده‌ای آن پرداخته است مادر نقد ابن‌رشد بر فلسفه اسلامی می‌یابیم. هم‌این‌رشد و هم ابن‌خلدون می‌کوشند تا فلسفه را از قید علم کلام و تصوف برهانند و آن را به راه راست «متقدمان» باز گردانند، یعنی عقاید حقیقی ارسطو (رجوع شود به «فصل المقال» -

این فلسفه‌ای است که ابن خلدون رد می‌کند و نادرستی عقاید آن را می‌نماید، این فلسفه‌ای است که به‌پندار او «خطرهای بزرگی برای دین» دربردارد، و این فلسفه‌ای است که او قصد دارد ماهیت واقعی آن را آشکار سازد.^۱

«آنان مدعی هستند که ذاتها، خواص و علت‌های دور و نزدیک تمام موجودات خواه حسی و خواه ماوراء حسی را می‌توان با تحقیقات نظری و قیاس‌های عقلی درک کرد. [آنان مدعی هستند که] عقاید ایمانی را باید از طریق تفکر [عقلی] به اثبات رسانید نه از طریق [نقلی]، زیرا اینها جزء چیزهایی است که با عقل ادراک می‌شود... آنان ادعا می‌کنند که سعادت در اینست که همه موجودات، چه حسی و چه ماورای حسی، از طریق این نوع تحقیق و تفکر و آن‌گونه برهانها [ی عقلی] ادراک می‌شوند... و همچنین از طریق تهذیب نفس و آراستن آن به فضایل. [آنان مدعی هستند] که بشر می‌تواند به یاری خرد و اندیشه خود به کارهای پسندیده دست بزند و از کارهای ناپسند دوری جوید و لواینکه شریعتی برای شناختن فضائل از رذائل نازل نشود. [آنان مدعی هستند] که وقتی نفس به این [سعادت] نائل آید به شادی و لذت می‌رسد»

→ ابن رشد، ص ۲۰-۲۱، ۲۵، ۲۶، ۲۹ و ۳۲، مناهج، ص ۱۱۳) آنان بر عقاید نوافلاطونی فارابی و ابن سینا یا عقاید نوافلاطونی منسوب به آنان می‌تازند و از هر دوی ایشان انتقاد می‌کنند که فن خود را با فن متکلمان و صوفیان درهم آمیخته‌اند (رجوع شود به «مابعدالطبیعه» ابن رشد ج ۱ ص ۳۱۳ سطر ۶-۹، تهافت ص ۵۴ سطر ۱۳-۱۵ و ص ۲۷۴) و بالاخره از هر دو به‌ویژه از ابن سینا انتقاد می‌کنند که فلسفه متقدمان را در زمینه مابعدالطبیعه دگرگون کرده و از راه «برهان» منحرف شده و در آخر کار حدس و گمان‌های خطایی و کلامی را که با فلسفه بیگانه است در آن وارد کرده و از این‌راه به انتقاد غزالی از فلسفه حقایق‌بخشیده‌اند (رجوع شود به تهافت ابن رشد) در مورد اظهارات خود ابن سینا راجع به انحرافش از عقاید متقدمان رجوع شود به شفاء.

و جهل به آن مایه بدبختی ابدی است. به‌پندار آنان معنی نعیم و عذاب آخرت همین است.^۱

به‌پندار ابن خلدون این عقاید «ازهر حیث بی‌پایه است»^۲. بطور کلی او دو ایراد به این عقاید دارد که یکی نظری و دیگری عملی است. درمقابل این عقیده فلاسفه که می‌گویند انسان می‌تواند به یاری نظر و تعقل بر وجود ذات روحانی معرفت حاصل کند، ابن خلدون از این عقیده ارسطو و ابن رشد پشتیبانی می‌کند که وجود ذوات روحانی را نمی‌توان بیواسطه و به طور کامل از راه تعقل درک کرد. وجود موجودات جسمانی را می‌توان درک کرد، زیرا با حواس قابل درک هستند. به یاری درک، وجود این موجودات تجرید می‌شود. ولی موجودات ماوراء حس را نمی‌توان با تعقل درک کرد مگر از طریق اثرات آنها در موجودات جسمانی یعنی به صورت علتها. ولی معرفت بربك وجود به صورت علت با معرفت بر حقیقت آن وجود، یکسان نیست. از اینرو حصول معرفت نظری و عقلی بر ماهیت ذوات روحانی صرفاً محدود و منحصر به قسمتهایی از آن است.^۳ ابن خلدون می‌گوید تمام اینها از زبان آن گروه از ایشان [فلاسفه] گفته شده که درباره حقیقت بهی جویی پرداخته‌اند، و در این مورد است که از افلاطون نقل قول می‌کند که «درباره ذوات روحانی یقین حاصل نمی‌شود و آنچه هست ظن و احتمال است»^۴. اما فیلسوفانی که به افلاطون و قی ننهاده‌اند کوشیده‌اند تا بر اینگونه موجودات معرفت عقلی حاصل کنند. این گرایش یعنی گام فراتر نهادن

۱ - مق، ج ۳، ۱۲۰ - ۲۱۰.

۲ - مق، ج ۳، ۱۱۰ - ۲۱۳.

۳ - مق، ج ۳، ۱۲۰ - ۲۱۱، ۱۵۰ - ۲۱۴.

۴ - مق، ج ۳، ۲۱۵ - ۹: ۱۳.

از حدود عقل بود که متکلمان و صوفیان متأخر در پیش گرفتند و آن را هدف اصلی فلسفه یا علم مغشوشی که به وجود آورده بودند قرار دادند. این گرایش مخصوصاً در میان نوافلاطونیان یا فیلسوفانی شدت داشت که مدعی بودند که الهیات درباره «مبادی موجودات و اینکه آیا روحانی هستند و درباره چگونگی صدور (سایر) موجودات از وجود مطلق و مراتب آنها، و درباره حالات نفس پس از جدا شدن از جسم و بازگشت آن به مبدأ، بحث می کند»^۱.

ایراد عملی ابن خلدون به این فلسفه مبتنی بر نظر او درباره پیغمبری و فرق میان عوام و خواص است. [به عقیده او] کسانی که چنین عقایدی را دارند برای اجتماع خطرناکند، زیرا عقاید خود را بر عوام آشکار می کنند و علناً پندارهایی را رواج می دهند که «با شریعت و ظواهر آن مغایرت دارد». در حقیقت آنها به عوام می گویند که به شریعت نیازی نیست و موضوعات و احکام شرع را صرفاً با عقل بشری نیز می توان درک کرد. گذشته از این آنها عوام را با این ادعای خود گمراه کرده اند که می گویند سعادتی که از طریق تعقل صرف حاصل می شود همان سعادت است که شارع وعده داده است. همه اینها عامدرا از جستجوی سعادت که شارع نوید داده باز داشته است، یعنی سعادت که تنها از راه فرو گذاشتن علم نظری و پرداختن به امور معیشت و ادای فرائض مذهبی و عبادت حاصل می شود. در عوض :

«... فلاسفه چیره دستی را در میان آنها می بینیم که به [مطالعه در] کتاب شفا و اشارات و نجات [ابن سینا] و تلخیصات [ابن رشد] از ارغنون ارسطو، و از اینگونه چیزها می پردازند و اوراق این کتابها را به هم می زنند و سعی به [آموختن] براهین آنان می کنند و آن نوع سعادت را در سطور آن کتابها جستجو می کنند، غافل از

اینکه به این عمل بر موانع خود در راه (نیل به این سعادت) می افزایند و آنان در این مورد بر آنچه از ارسطو و فارابی و ابن سینا نقل می کنند تکیه می زنند [یعنی قول به این] که هر کس به معرفت عقل فعال دست یابد و در این سرا شریک آن شود سهم خود را از سعادت برده است.^۱

همین گونه عقاید بود که موجب منازعات و نفاقهای ناشی از نهضت‌های فرقه‌ای در جامعه اسلامی گردید و تا حدی مسئول انحطاط آن بود. این عقاید، هم نادرست و هم خطرناک است. فلسفه نباید با شریعت آشکارا از درستیز درآید و عامه را به عقاید و اعمال عبث و زیانمند برای اجتماع بکشانند. فیلسوف باید شریعت را حفظ کند و تأکید کند که درک بسیاری از چیزهایی که شریعت آورده با تعقل محال است، و «جهان هستی پهناورتر از آن است که بتوان بر آن احاطه یافت یا تمامی آن را کاملاً درک کرد»^۲ و سعادت‌تی که شارع وعده داده همانا سعادت حقیقی است. فیلسوف باید تأکید کند که عقایدی مانند معاد جسمانی را نمی توان با برهان درک کرد، بلکه باید آن را چنانکه «شریعت حق» توضیح داده پذیرفت. و بالاخره فیلسوف باید موعظه کند که مؤمنان پیش از هر چیز علوم شرعی را مطالعه کنند و بر طبق احکام آن رفتار نمایند، که عبارت است از نماز و روزه و روی آوردن به سوی خدا. اینها اموری عملی است که ابن خلدون خود در سراسر کتابش مخصوصاً در فصل «ابطال فلسفه» تکراراً تأکید می کند.*

۱- مق، ج ۳، ص ۲۱۷: ۶-۱۳. مقایسه شود با اثولوجیا منسوب به ارسطو، ص ۱۴، به بعد

۲- مق، ج ۳، ص ۲۱۸: ۹.

* توضیحات زیر این صفحه هیچ مطلبی ندارد جز تکرار گفته‌های ابن خلدون در چند فصلی از مقدمه که ضمناً هیچ ارتباطی با موضوع بحث نویسنده کتاب ندارد. از اینرو از ترجمه حواشی این صفحه صرف نظر شد م.

فلسفه وسبك ابن خلدون

۱ - فعالیت عمده ابن خلدون به عنوان يك نویسنده پخته و جاافتاده ، نگارش کتاب العبر بود . او در نوشتن این کتاب يك وسیله خاص برای بیان مقصود و يك مبحث خاص را برگزید : او بر آن شد که نه تنها بنویسد بلکه تاریخ بنویسد. سبك^۱ نگارش خاص و موضوع خاصی که او برگزید ، هم امکانات و هم مشکلاتی برای او به همراه آورد. امکاناتش این بود که سخنان خود را به گوش مستمعان بیشتری برساند و آنها را در جهات معینی تحت نفوذ قرار دهد، و مشکلاتی آن نیز ناشی از وسیله ای بود که او برای بیان مقصود برگزیده بود. سبك ادبی کتاب العبر حاصل کوششهای او برای حل این مسائل بود .

به پندار ابن خلدون زبان يك چیز جبلی نیست، بلکه مانند صناعات دیگر يك «ملکه» است. بیان مقصود با الفاظ همانا معانی ذهنی را به جامه اشکال ظاهری پوشاندن است . لفظ شفاهی واسطه ای میان گوینده و شنونده است . هم معنی را بیان می کند و هم آن را می پوشاند، در آن واحد هم پل است و هم پرده . تفاهم ، کشمکش میان

۱ - مسئله سبك ابن خلدون را می توان از چندین نظر مورد مطالعه قرار داد که همه برای درك دقیق مقصود او ضرورت دارد . از نظر ادبی ، سبك او دلالت بر این دارد که آگاهانه می کوشید تا برخلاف شیوه معاصران خود که نثر مسجع و پرتکلف متداول در آن زمان را به کار می بردند، به طریقی ساده و آزاد روان چیز بنویسد. (ابن خلدون سر آغاز کتاب العبر و لباب المحصل را به نثر مسجع نوشته است) . از نظر تاریخی باید توجه داشت که او پاره ای کلمات و اصطلاحات به کار برده که درك معنای دقیق آنها بدون مراجعه به استعمال ویژه آن کلمات در زمان او در اسلام باختری محال است . (رجوع شود به حواشی لفوی دسلان در ترجمه مقدمه : ←

الفاظ و معانی ، و پی جویی مداومی است برای (یافتن) رابطه میان آنها . برای فهم معنی باید لفظی که آن را بیان می کند بفهمیم و برای فهم لفظ باید معنایی که آن لفظ برای بیان آن به کار رفته درك كنیم. از این راه ، معانی و الفاظ و رابطه میان آنها دقیقتر می شود و پرده به کنار می رود و ما را به سوی دانش پیشرفت می دهد.

این منظور به بهترین وجه از راه آموزش مستقیم و گفتگوی حضوری که نخستین وسیله بیان مقاصد است حاصل می شود. ولی گفتگوی حضوری فقط با کسانی امکان پذیر است که انسان آنها را می بیند. ارتباط با اشخاصی که دريك جا حاضر نیستند و یا هنوز زاییده نشده اند تنها از راه نوشتن میسر است ، و این وسیله از مکالمه حضوری محققاً از لحاظ مرتبه پایینتر است. از اینرو يك پرده تازه دیگر یعنی لفظ کتبی میان خواننده و معانی ذهنی نویسنده حائل می شود. خواننده باید دوبار بکوشد : نخست برای یافتن لفظ شفاهی از حروف بیجان ، و دوم برای درك معنای آن. لفظ کتبی غیر قابل فهمتر است و معنی را به طرز مؤثرتری می پوشاند . زیرا گذشته

→ Prolégomènes ج ۱ - ۳ ، و تاریخ بربرها و خاندانهای سلاطین مسلمان افریقای شمالی - «Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale» (چاپ الجزیره ، ۱۸۵۶ - ۱۸۵۲ ، در ۴ جلد) . نقد ر. دوزی R. Dozy بر ترجمه مقدمه (و در مجله آسیایی ، فرانسه شماره ۴ ، سال ۱۸۶۹) در اطراف مسائل لغوی متن دور می زند . دوزی اکثر مطالب این نقدا در کتاب دیگری به عنوان «Supplément» که برای پژوهندگان سبك ابن خلدون از ضروریات است گنجانده است) . از نظر روانی و تذکره نویسی ما باید به طرز عجیب جمله بندیهای او و به رویدادهای تاریخی و ادبی که با عبارات و اصطلاحات اوتداعی دارند ، و تابع زمانی دوران نگارش این اثر پی ببریم . هر چند اینگونه پی جوییها شاید جالب و مهم باشند ، ولی اصولاً با فلسفه ربطی ندارند . مسئله سبك فقط در صورتی با فلسفه ربط دارد که در باره مسائل عملی و نظری فلسفه بحث کند و به قصد حل آنها باشد .

از مشکلاتی که هم اکنون ذکر شد، خواننده باید بر مشکلات ناشی از اختلافات میان زبانهای گوناگون، مشکلات معنی کلمات در جاها و زمانهای مختلف در يك زبان واحد، و مشکلات مربوط به معانی کلمات در علوم گوناگون به ویژه علوم وضعی و تاریخی که در يك جامعه با جامعه دیگر فرق می کند، فائق آید.

در علوم جامع فلسفی رفع این مشکلات آسانتر است. اصطلاحات فنی که در آنها به کار می رود دقیق است و همینکه ابزار منطقی درست دریافته شود و در تشریح این علوم به کار رود، خطا اجتناب پذیر و رساندن معنی کم خطر تر می گردد. خواننده خود می تواند اعتبار براهین آنها را بسنجد و آنچه را درست تشخیص می دهد بپذیرد و آنچه را نادرست می داند رد کند. ولی استدلال منطقی صرف برای نیل به دانش حقیقی کافی نیست، زیرا انسان باید به الهام [یا حدس] نیز متوسل شود. پس الهام شخصی برای یافتن حقیقت، مرحله غائی جریان کاوش در الفاظ شفاهی و کتبی است. الهام و استدلال منطقی دو کانون است که اندیشه می بایستی میان آنها در جنبش باشد. این دو چیز در سراسر مقدمه و جلد اول کتاب العبر به عنوان مشخصات بارز آن اثر تأکید شده است و نویسنده از خواننده دعوت می کند که در مطالعه آن نیز از هر دو روش مدد گیرد. نیز استدلال منطقی خود بخود، همه اشکالات ناشی از بیان مقصود از طریق نوشتن را حل نمی کند. در نوشتن، نویسنده این خطر را تقبل می کند که خواننده مقصود او را چه در زمینه اندیشه و چه در زمینه کرداری که اندیشه به آن منتهی خواهد شد بدفهم کند. ابن خلدون با رضای میل به نوشتن موافق نبود مگر هنگامی که مقصودی در میان باشد که تنها با نوشتن حاصل گردد، مقصودی که آن قدر مهم باشد که خطر آن سوء تفاهم را جبران کند.

البته امکان داشت که ابن خلدون کتاب عبر را برای گروه قلیلی از خبرگان مانند دانشمندان و خواص یا فقط برای گروه اجتماعی خاصی مانند امرا و شاهزادگان

بنویسد. این کار مسئله بیان مقصود از طریق نوشتن را ساده می کرد. نویسنده با محدود کردن جرگه مخاطبان خود می توانست از پیش چنین فرض کند که خوانندگان او تا اندازه ای معلومات نظری یا عملی دارند. می توانست خواننده نامطلوب را با نوشتن به يك زبان دشوار فنی که هیچ کس جز اهل فن قادر به فهم آن نباشد از جرگه خوانندگان خود بیرون کند. این کار يك امکان صرفاً نظری نبود. روش محروم کردن خوانندگان نامطلوب در ادبیات صوفیان و فیلسوفان اسلامی بسیار رواج داشت و وسیله عملی کردن آن يك فن نویسندگی بود که دشواری و ابهام آن همه خوانندگان راجز کسانی که کتاب برای آنها نوشته شده بود خود بخود از خواندن محروم می کرد. برعکس، ابن خلدون بر آن شد که برای همه مردم از خواص و عوام، دانا و نادان و فرمانروا و فرمانبردار چیز بنویسد. این تصمیم او را با مشکلاتی در زمینه انتخاب موضوع و طرز بحث در پیرامون آن و سبك ادبی کتاب روبرو ساخت.

تاریخ برای رساندن مقصود، هم به گوش خواص و هم به گوش عوام، موضوعی کمال مطلوب به نظر می رسید. تاریخ برخلاف فلسفه مایه بیزاری عوام و بدگمانی پارسایان و مورد نکوهش افکار عمومی نبود و برخلاف شعر و داستانهای سرگرم کننده مایه تمسخر و تنفر خواص نبود. هم مورد علاقه فرمانروایان و هم فرمانبرداران بود. هم مبحثی بود عملی که برام اقدام سیاسی آنی سودمند بود و هم مبحثی نظری که درباره ماهیت و علل امور بشری پژوهش می کرد. هم مبحثی بود که جامعه اسلامی آن را از خود می دانست و هم مبحثی جهانی که مقید به مرزهای قومی نبود. همه موضوعات دیگر را به نحوی فرا می گرفت و در عین حال يك مبحث مستقل شناخته می شد. مورخان مسلمان ضمن توصیف مبحث خود، جامعیت و تنوع موضوع آن و سودهایش را برای اصناف گوناگون مردم تأکید کرده بودند.

حکمای الهی، صوفیان، فیلسوفان و ادیبان همه تاریخ را می خواندند و هر طبقه می کوشید تا از آن عبرتهایی در رشته مربوط به خود بیاموزد. مردم عادی از داستانهای دلپذیر و مهیج و رویدادهای فراموش نشدنی آن لذت می بردند. فرمانروایان و شاهزادگان تاریخ را گرامی می داشتند و تشویق می کردند، زیرا رشته ای بود که از آن می توانستند روشهای پیشینیان خود را بیاموزند و در فن مملکتداری ورزیده شوند. همین جنبه جامع بودن تاریخ و سودهای گوناگون آن برای خاص و عام است که ابن خلدون نیز در سر آغاز کتاب خود تأکید می کند و توضیح می دهد که تاریخ را خاص و عام می فهمند، زیرا موضوع آن دو جنبه دارد: یکی جنبه ظاهری که مستلزم نقل ساده رویدادهاست؛ این تنها جنبه ای است که عوام معمولاً به آن ابراز علاقه می کنند و از این حیث علوم تاریخ مربوط به جامعه بخصوصی است و در يك جامعه با جامعه دیگر فرق می کند. ولی تاریخ يك جنبه باطنی و فلسفی نیز دارد که مستلزم بصیرت و امعان نظر و سنجش علل باطنی و سرچشمه های بعید رویدادهای تاریخی است. از این حیث تاریخ يك علم عقلی و فلسفی است و لذا کلیت دارد و مربوط به جامعه و بهره ای نیست. این علمی است که ابن خلدون قصد داشت برای دانشمندان و خواص بیان کند و برای آنکه در آن واحد ظواهر تاریخ را برای عوام و ماهیت و علل رویدادهای تاریخی را برای خواص نقل کند لازم بود سبك نگارش خاصی به کار برد که به وسیله آن بتواند برای محفل انس خواص، عقایدی را بیان دارد بدون آنکه بگذارد عوام حتی حدس بزنند که چنین عقایدی در عبر وجود دارد.

۲ - برای آنکه این سبك با موفقیت قرین شود باید آن را به طور غیر مستقیم به خواننده ابلاغ کرد. و نیز نباید انتظار داشته باشیم که این سبك به طور یکنواخت به کار رود، زیرا در آن صورت نقض غرض خواهد بود. برای مؤثر واقع شدن این

سبك بهتر است که نویسنده بتواند تنوعات بیشماری در اصول اساسی آن ابداع کند. استاد این فن می تواند طوری بنویسد که هر فقره از کتاب مشکلاتی داشته باشد که فقط يك مبتدی بتواند بر آنها چیره شود. پس تکلیف دانش پژوهی که می خواهد چنین متونی را مورد مطالعه خود قرار دهد چیست؟ آیا باید فنی را که در متن به کار رفته توضیح و تفسیر کند و زحمت مبتدی را هنگام رجوع به آنها کم کند، و طلسم آن را برای عوام بشکند؟ و یارموز آن را از قید طلسم آزاد سازد بی آنکه به خاصیت غرض مورد نظر آن برای عوام و خواص صدمه بزند؟ ابن خلدون خود راه اختیار میان این دوشق دشوار را در بحث خود راجع به متشابهات قرآن نشان داده است. راه صحیح برای توضیح این متون اینست که آنها را بر طبق اصول همان فنی که در آنها به کار رفته توضیح دهیم. ما از این دستور پیروی کرده نخست در صدد فهمیدن شیوه ای که ابن خلدون به کار می برد بر می آییم تا بتوانیم از عهده حل مسائلی که در کتاب عبر حتماً با آنها روبرو خواهیم شد به حد کفایت بر آییم.

یکی از شیوه های اصلی ابن خلدون در تشریح مسائل اینست که مثلاً برای اینکه لزوم حکومت را اثبات کند، نخست برهان عقلی می آورد و سپس به يك متن قرآنی یا يك حدیث استناد می کند و به خواننده آگاهی می دهد که معنای حقیقی متن مزبور با آنچه عقلاً به ثبوت رسیده منطبق است، ولو اینکه معنای لفظی آن منطبق نباشد. او می خواهد چنین بفهماند که: اگر خواننده، مانند ابن خلدون، دارای اطلاعاتی می بود که در آن متن ذکر نشده ولی در عین حال به موضوع آن مرتبط است، در آن صورت می تواند معنای عمیقتر یا معنای دیگری از آن متن درك کند. و یا اینکه اگر خواننده از حقیقتی درباره موضوع آن متن، مثلاً از حقیقت راجع به طبیعت انسانی، آگاهی می داشت، مقصود یا مراد آن متن را می فهمید، نه صرفاً معنای

ظاهری آن را . معنای ظاهری و باطنی متن باهم تناقض ندارند . معنای ظاهری برای کسانی که روی سخن با آنهاست همچنان صادق است . از اینرو می توانیم احتمال بدهیم که در نوشته های ابن خلدون به عبارات و فقراتی برخورد کنیم که دارای معانی گوناگون باشد . و نیز احتمال دهیم که هر چه معنی ژرفتر باشد، درك آن به دانش قبلی ژرفتری نیاز داشته باشد . به کار بردن واژه «عبرت» در عنوان کتاب از همین گونه موارد است .

برای آنکه مدارج گوناگون معنی به هم ربط داده شود، راههای گوناگونی وجود دارد و به مبتدی معمولاً نشانیهایی داده می شود که بر وجود این معانی گوناگون دلالت دارد و به او یاری می کند تا از یکی گذشته به دیگری برسد . مثلاً برای كمك به مبتدی کلمات و عباراتی گنجانده می شود که بر عوام پوشیده است، ولی ضمناً متون دیگری را به مبتدی یادآور می گردد که او در آنها به آن کلمه یا عبارت برخورد کرده بوده است . مبتدی محتملاً به تأمل و تفکر خواهد پرداخت و شاید به خاطرش خطور کند که آن متن شاید معنایی متفاوت یا متناقض با مفهوم و ادراك اولیه او داشته باشد . نویسنده همچنین می تواند با گنجاندن يك عبارت ساده به مبتدی یاری کند و این عبارت ممکن است يك آیه قرآن یا يك حدیث به این مضمون باشد که آنها که ژرف می نگرند پاسخ را خواهند یافت، یا خداوند کسانی را که خرد خود را درست به کار می برند دوست دارد و به آنها یاری می کند ، و یا برای پاسخ درست باید به لطف خدا توسل جست و یا خواننده باید درباره عبرت يك رویداد یا داستان بیندیشد و یا در صد کشف رمز سخنانی که گفته شده است بر آید . ممکن است خواننده ، این کنایات و اشارات را نادیده بگیرد همچنانکه برخی از ویراستاران^۱ آثار ابن خلدون چنین می کنند یعنی با حذف اینگونه عبارات ، متن اثر او را «به صورت امروزی»

درمی آورند. یا ممکن است خواننده این کنایات را نشانه‌ای از پارسایی نویسنده یا فروتنی معنوی او بداند که البته گاهی چنین هم هست. ولی مبتدی در نگ خواهد کرد تا آن قسمت را دوباره بخواند و یا آن را به کنار خواهد گذاشت تا در باره موضوع و قصد نویسنده بیندیشد.

این مرحله‌ای است که در آن نویسنده می‌تواند با گنجاندن اظهارات متناقض و دوپهلویی اندازه کوتاه و بفرنج یا گیج کننده به خواننده یاری کند. اینگونه اظهارات، فکر عوام را پریشان خواهد کرد و ابن خلدون به آنها صریحاً توصیه می‌کند که در صدد تشریح یا رسوخ به کنه معنای آنها بر نیایند. اما مبتدی به وسوسه خواهد افتاد، تا این اظهارات را روشن و درك کند و چون بار دیگر متن را به این قصد بخواند معمولاً درخواهد یافت که برخی از این اظهارات را می‌تواند به وسیله تعبیرات لغوی که مقبولیت همگانی یافته روشن سازد و از روی قرینه به آسانی تعریف کند. با این حال برخی دیگر از این اظهارات همچنان مبهم می‌ماند و نیاز به توضیح دارد. همچنانکه مبتدی به مطالعه بیشتری در باره آنها می‌پردازد، به احتمال متوجه خواهد شد که پاره‌ای از کلمات حساسی که در آنها به کار رفته دارای دو یا چند معنی است که یکی از آنها حقیقی و بقیه مجازی است. با برگزیدن معنای مجازی صحیح، معنای آن اظهارات روشن می‌شود. اگر این معانی مجازی تصادفاً متعدد باشد، سیاق عبارت یا اشارات کنایات و اثرهای که دلالت بر معنای مورد نظر دارد نیز به خواننده در برگزیدن معنای مجازی صحیح یاری خواهد کرد:

يك جنبه دیگر از شیوه نویسنده‌گی ابن خلدون اینست که متون ظاهری را که به وضوح برای عوام نوشته شده با متنهای باطنی که برای خواص می‌باشد به تناوب

به کار می برد. متون باطنی معمولاً محدود است و به طوری غیر برجسته گنجانده می شود تا عوام بی آنکه متوجه شوند از آن بگذرند.

گاه ابن خلدون درباره یک موضوع وارد بحث دور و درازی می شود و به منقولات آب و تاب زیادی می دهد و به شیوه قدیم مطلب را می پروراند و کلاً از مراجع موثق شاهد می آورد و نیز از دیگران درستایش از این مراجع، نقل قول می کند و خواننده بیش از پیش یقین حاصل می کند که مشغول خواندن يك مبحث نقلی است که به شیوه نقلی درباره آن بحث می شود.^۱ اما ناگهان در نوع کلماتی که به کار می برد یا در معانی، یا در طرز بحث در پیرامون آنها تغییری روی می دهد. حتی موضوع مورد بحث نیز گاهی فراموش و در مبحث تازه ای وارد می شود که با بحث پیشین فقط به طور ظاهری ارتباط دارد و یا با آن ابداء ارتباطی ندارد. مطلب تازه نیز گاهی صرفاً يك نقل قول یا شرحی بر آن است که از يك مبحث بعید ارتباط یا از نویسنده ای نقل می شود که غالباً در زمینه موضوع مورد بحث مرجع موثقی شناخته نشده است این مطالب غالباً کوتاه، رمزی و در بادی امر عموماً گیج کننده است. لیکن در قالب الفاظ دقیقی ریخته شده است و همواره در پیرامون نکات حساسی بحث می کند که مربوط به عقاید مذهبی و فلسفی و یا مربوط به شیوه و قصد خود ابن خلدون است.^۲

۱ - ابن خلدون بسیاری عقاید را صرفاً به این دلیل تکرار می کند که نزد عامه مشهور است (علی المشهور)، مثلاً مق، ج ۱، ۲۴، ۳۳۸، ج ۲، ۴۰. درباره اختلاف میان فلسفه و فنون

مشهور نزد عوام رجوع شود به فارابی، افلاطون، ۱۷-۱۶ (بخش ۲۳).

۲ - مثلاً رجوع شود به مق، ج ۱، ص ۱۷۳ به بعد (ماهیت نبوت)، ۱۰ به بعد: ۳۲۹ (روش علم عمران) ۸ به بعد: ۴۱۵ (اسلام در برابر یهودیت و مسیحیت)، ج ۲، ۱۵-۱۲: ۳، ۴-۵: ۱۹ (فرق بین علم عمران و فقه)، ۱۸-۱۷: ۷۵ (معنای بخت یا تصادف)، ۱۴-۱۲۷: ۶ (فلسفه سیاسی) ۳۶۵ (عقل نظری)، ج ۳، ص ۴۴ به بعد، مخصوصاً ۱۲-۹: ۴۷، ۴ به بعد: ۵۷ (نبوت و رؤیا)، ۱۶-۱۲: ۶۸ (معرفت عرفانی)، ۱۳-۱۰: ۹۲ (تعمیب و آزار [فیلسوفان] و انحطاط فلسفه).

سپس دوباره به همان طرز ناگهانی بحث درباره موضوع پیشین را از سر می گیرد و به نتیجه می رساند.

نخستین اثری که این طرز نگارش در ذهن خواننده می گذارد آن است که بحث ابن خلدون بکلی فاقد سبک صحیح و نظم و قاعده در بحث می باشد. هیچ مقدمات و براهین و استنتاجات مشخص و روشنی ندارد^۱. بر مشهوداتی که اسلاف او ابراز کرده اند، چیزی نمی افزاید. اما پس از مرور معنی و مقصود آن جملات معترضه و تعیین رابطه آنها با قسمتهای دیگر کتاب، مبتدی احتمالاً متوجه خواهد شد که این جملات معترضه موضوع بحث را روشن می کند و به آن ربط و مفهوم می بخشد.

شکل دیگر این شیوه نویسنده اینست که نویسنده يك عبارت مهم را صرفاً به عنوان ضمیمه یا حاشیه یا يك مسئله مربوط به موضوع بحث وارد می کند و خواننده بی دقت را به این فکر می اندازد که آن عبارت در درجه دوم اهمیت قرار دارد^۲. این شیوه چنان توفیق آمیز بوده که بسیاری از پژوهندگان امروزی آثار ابن خلدون

۱ - رجوع شود به توصیف سیلوستر دوساسی Silvestre de Sacy از سبک ابن خلدون در کتاب Anthologie grammaticale arabe (چاپ پاریس ۱۸۲۹) ص ۴۳۳ که می گوید: «... سبک او توأم با روده درازی و پراز تکرار مکررات است». و در مقاله خود راجع به ابن خلدون در Biographie universelle (تذکره عام) ج ۲۱ (سال ۱۸۱۸) ص b ۱۵۵ - ۱۵۶a می نویسد: «سبک او فشرده و گاهی کمی مبهم است. معانی غالباً فاقد روابط لازم یا شرح و بسطهایی است که خواننده طالب آنست. فصلها نیز همیشه با مراحل تدریجی محسوس به هم پیوستگی ندارند».

۲ - مجموعه تأثیرات اینگونه خصوصیات سبکی باعث شد که برخی از محققان متأخر درست به همان نتایجی برسند که ابن خلدون می خواست معاصران قدیمی مآبش به آن برسند. مثلاً رجوع شود به کتاب خلافت ازت. وی. آرنولد T. W. Arnold (آکسفورد ۱۹۲۴) ۷۴: «او [ابن خلدون] خود را به هیچ مکتب فلسفی مقید نکرد ولی در مسائل اعتقادی بر شریعت متکی بود.»

چنین پنداشته‌اند که می‌توان آثار او را به دودسته تقسیم کرد: یکی آنهایی که او در باره عقاید اصلی خود می‌نویسد (عموماً در باره تاریخ و علم عمران) و دیگر آنهایی که ابن خلدون صرفاً افکار دیگران را بازگوئی می‌کند. با نادیده گرفتن آثار دسته دوم، بسیاری از قسمتهای مهم اثر او و اهمیت آنها نادیده گرفته می‌شود و در نتیجه بسیاری از سر رشته‌هایی که مارا به اساس افکار و نیات ابن خلدون رهنمون می‌شوند از دست می‌رود.

در باره جنبه مستقیم و مثبت سبک نویسنده گی ابن خلدون به همین بسنده می‌کنیم. يك شیوه مهم دیگر او اظهار نظر غیر مستقیم است که عموماً از راه بحث و انتقاد در باره عقاید مندرج در نوشته‌های دیگران صورت می‌گیرد. قسمت بزرگی از جلد اول کتاب العبر به بحث در پیرامون نویسندگان گوناگون یعنی حکمای الهی، صوفیان، فیلسوفان، ادیبان و مردانی که دارای تجارب سیاسی هستند اختصاص داده شده است. ابن خلدون همچنین نامه‌های مختلفی را نقل می‌کند و حکایات و امثال گوناگونی را شاهد می‌آورد. ما باید کلمات و عبارات متعددی را که او به تقلید از رسم متداول تکرار می‌کند بر اینها بیفزاییم. مثلاً به همراه نام پیغمبر عبارت «صلی الله علیه و سلم» و بعد از نام يك دانشمند عبارت «پیشوای امت» را می‌افزاید و عقاید فلسفی را غالباً «باطل» می‌نامد و هر بحثی را با «و خدا داناست» پایان می‌بخشد. معنای صوری این عبارات راست و اجماع تعیین کرده و این عبارات انعطاف‌پذیر گردیده‌اند. استعمال آنها در زبان عربی از اصل «علی الحکایه»^۱ پیروی می‌کند. در نتیجه بدون مطالعه دقیق متن و

۱- جرجانی (در تعریفات ۴۱) حکایه را چنین تعریف می‌کند: «[۱] نقل کلمه از جایی به جایی بدون تغییر حرف یا اعرابی از آن یا حالت آن ... [۲] استفاده از يك کلمه با نقل آن از حال اول به حالی دیگر با حفظ حال و صورت آن».

نظر کلی نویسنده درباره موضوع مورد بحث، همیشه معلوم نیست که آیا به کار بردن آنها صرفاً يك عمل متداول است یا نه.

بحث ابن خلدون در باره نویسندگان دیگر درخور توجه خاصی است. علی الظاهر او از يك شیوه دیرینه پیروی می کند. پیشوایان دینی را می ستاید. فیلسوفان و ملحدان و کیمیاگران را نکوهش می کند و پارسایان را از ایشان بر حذر می دارد. در بخش ششم جلد اول کتاب العبر فصلهای درازی آمده است که گویی شرح دقیقی درباره منشأ و تکامل علوم است. ولی به محض اینکه باذهنی انتقادی به متن نزدیک می شویم می بینیم که کمتر سخن از يك نویسنده یا تاریخچه يك علم به میان آمده که برای قصد دیگری نباشد. این قصد را فقط هنگامی می توان درك کرد که نکات ظاهراً بی اهمیتی را که ابن خلدون در باره نویسندگان دیگر یا عقاید مورد بحث خود بیان می دارد و کلمات یا عبارات فرعی را که او به خود اجازه می دهد که اضافه یا حذف کند و مسائلی را که تأکید می نماید و آنهایی را که بامختصر یا هیچ اظهار نظری می گذارد و می گذرد مورد مطالعه قرار دهیم. مخصوصاً لازم است به آن قسمتهایی عطف توجه شود که او از يك نویسنده دیگر به عنوان بلندگوی عقاید خودش استفاده می کند. هنگامی که درباره عقاید نویسندگانی سخن می گوید که ابن خلدون عقاید او را قبلاً به عنوان عقاید خود یا به عنوان شالوده ای برای تحقیق خود ذکر کرده، باز شناختن این قسمتها در آثار او آسان است. اما وقتی چنین نباشد کشف آنها کار آسانی نیست. مع الوصف این قسمتها همچنان مهم و حساس است به ویژه اگر بحث بر سر مسائل مربوط به ماهیت فلسفه و شریعت باشد. ضمن مطالعه بحث ابن خلدون در پیرامون این گونه موضوعات لازم است معلوم کنیم که آیا او از نظر شرع و مصلحت عامه درباره آنها سخن می گوید و یا از نظر فلسفه. تنها از راه اینگونه تمیزها است که ما می توانیم تناقضاتی مانند نکوهش بسیاری از علوم عقلی

از جمله فلسفه را باستایش او از این علوم درجایی که آنها را تحقق بخش «حقیقت وجود انسان» می نامد سازش بدهیم. و نیز باید توجه داشت که در زمینه اینگونه موضوعات مهم و حساس است که ابن خلدون عقاید باطنی بسیار مهمی را به طور منفی بیان می کند و در پاره ای موارد به نحوی بسیار مؤثر ازعهده این کار برمی آید. پاره ای عقاید را با سکوت رد می کند یعنی هیچ ذکری از آنها به میان نمی آورد بلکه به تردیدهایی که در آراء همگان پسند یا مراجع موثق درباره آنها ابراز شده عطف می کند یا خود اشارات و کنایاتی می کند. برخی دیگر از عقاید را با ابهام عمدی، سکوت درباره نکات مهم، فقدان يك طرح صحیح برای استدلال، تناقض-گوییهای صوری و تکرار مکررات نادرست و گیج کننده پوشیده می دارد.

و این بحث ما را به قسمت منظم جلد اول کتاب العبر می کشاند که در آن علم جدید عمران از روی اسلوب و قاعده مورد بحث قرار گرفته و از مقدمات صریح و روشن آغار می شود و باقیاسهایی که بر طبق قواعد برهان عقلی ساخته شده ادامه می یابد و به نتایجی که از این قیاسها گرفته شده پایان می پذیرد. ابن خلدون این نکته را کراراً ذکر می کند و به خود می بالد که در تدوین علم نوین خود از روش برهان عقلی پیروی کرده است. اما این به آن معنی نیست که همه مقدمات و استدالات لازم برای فهم این علم نوین در متن کتاب یافت می شود. این نکته به ویژه در مورد مبنای

۱- رجوع شود به کتاب الجمع فارابی. فارابی معتقد است که قصد ظاهری ارسطو به اینکه مطالب خود را روشن و از روی قاعده بنویسد نباید خواننده را فریب بدهد. فارابی مثالهای متعددی ذکر می کند در تأیید اینکه ارسطو مطالبی را عمداً حذف می نموده است، و اشاره به یکی از نامه های افلاطون می کند که در آن گویا افلاطون او را سرزنش نموده که چرا رسالات منظم و کامل نوشته است. ارسطو به افلاطون می گوید که او (یعنی ارسطو) نیز آثار خود را طوری نوشته و ترتیب داده که فقط يك شخص وارد می تواند آنها را بفهمد (همان کتاب، ص ۷۰۶) بنا به گفته فارابی، شیوه های مهم در نوشته های ظاهری و باطنی ارسطو اینست که مقدمات

فلسفی علم مزبور صدق می کند. علم عمران علم خاصی است که در باره يك موضوع خاص بحث می کند و آن جامعه بشری است. این بدان معنی است که نویسنده مخیر بوده است در پیرامون مسائل کلی تر فلسفی که می بایست استنتاجات آنها را اساس و ابزار کار خود برای علم جدید خویش قرار دهد اصولاً وارد بحث نشود. بدینسان اگر چه ما به مفاهیمی بر می خوریم که از الهیات، سیاست و منطق گرفته شده مانند «طبیعت»، «علت»، «غایت»، «مصلحت» و «برهان»، ولی هیچگونه بحث وافی و مستقلى در باره این مفاهیم نمی یابیم. و این صحیح است، زیرا ابن خلدون کتاب خود را در باره تاریخ نوشته است، نه در باره الهیات یا سیاست یا منطق. ابن خلدون از این هم گام فراتر نهاده برای آنکه به جرم فیلسوف بودن تکفیر نشود، غالباً مآخذی که این مفاهیم را از آنها گرفته ذکر نمی کند، خواه از يك سنت فلسفی باشد و خواه از يك نویسنده بخصوص و خواه از استادانی که نزد آنها درس خوانده بوده است. مثلاً در سراسر کتاب حتی يك بار هم از ابن رشد یا ابلی در مورد هیچ يك از مسائل مهم فلسفی مورد بحث خود نامی نمی برد. باری برای درك معانی دقیقی که او به بسیاری از مفاهیم فلسفی (مانند آنهایی که در بالا ذکر شد) داده، لازم است معلوم کنیم که اواز کدام سنت فلسفی پیروی می کرد. این کار باید بیشتر مبتنی بر قرائن و امارات باشد و در این راه ما باید از معلومات ناچیزی که در باره تحصیلات و نوشته های اولیه او در دست داریم استفاده کنیم و گفته های صریح او را با گفته های فیلسوفان بزرگ اسلامی مقایسه نماییم و نظر او را در باره ماهیت فلسفه و شریعت معلوم کنیم. به خواننده ای

→ لازم را از بسیاری از قضایای منطقی خود راجع به طبیعیات و الهیات و اخلاق سقط می کند و نام بسیاری از استادان خود را حذف می کند و به ذکر یکی از دو اصل مرتبط به هم، بسنده می کند، مثلاً عدل را ذکر و ظلم را حذف می کند، صغری و کبرای يك قضیه را ذکر می کند و نتیجه قضیه بعد را به دنبال آن می آورد، و سپس صغری و کبرای يك قضیه جدید را می چیند و نتیجه صغری و کبرای قضیه پیشین را بعد از آن می آورد (همان کتاب، ص ۶).

که تا اینجا با ما آمده است نمونه های متعددی از این شیوه عمل عرضه شده و نمونه های دیگری بعداً عرضه خواهد شد.

۵

نظام زندگی فیلسوف منفرد

۱ - اکنون که ما درباره قصد ابن خلدون از نوشتن کتاب عبر و استنباط اواز ماهیت فلسفه و شریعت، و وظیفه فیلسوف در يك اجتماع مبتنی بر شرع، و سبکی که او برای بیان عقاید خود درباره مسائل مهم فلسفی برگزید تحقیق کرده ایم، بهتر می توانیم به اهمیت واقعی نتیجه تفکر و اندیشه ممتد او پس از شکستهای پی در پی در سیاست عملی پی ببریم. چنین به نظر می رسد که وقتی دوران گوشه نشینی او در قلعه ابن سلامه به پایان رسید، حرفه نویسندگی و وظیفه او در اجتماع برای سالهای آینده تعیین گردید. ابن خلدون از امیدهای نخستین خود که می خواست از راه اقدام سیاسی، طرحی نو برای اجتماع براندازد دست برداشت و دیگر لازم نمی دانست که به کوششهای خود ادامه دهد تا از راه اصلاح فرمانروایان یا از طریق کسب قدرت شخصی به آرزوهای اجتماعی خود تحقق بخشد. بلکه در عوض بر آن شد که زندگی يك پژوهنده را در پیش گیرد و به مصر مهاجرت کند. در آنجا او فرصت بهتری داشت که کارهای تحقیقی خود را دنبال کند و در چهارچوبه قیودی که نظام اجتماعی موجود تحمیل می کرد، به عنوان يك آموزگار، يك قاضی، و مشاور يك فرمانروا در بهبود اجتماع سهمی ادا کند.

عقایدی که او در کتاب عبر راجع به ماهیت فلسفه و رابطه آن با يك جامعه

مبتنی بر شرع بیان داشته است مأخذی به دست می دهد که نقش او را در اجتماع توجیه می کند و چون این عقاید با عقاید اساسی سنت فلسفی اسلامی که فارابی پایه گذاری و ابن رشد تکمیل کرد مطابقت دارد می توانیم چنین نتیجه بگیریم که ابن خلدون پس از شکستهای پی در پی خود در راه اصلاحات سیاسی و پس از دوران ممتد تشویش و اندیشه در باره این شکستها، سرانجام حقیقت مربوط به وظیفه فیلسوف در جامعه را درك کرده بود، حقیقتی که شاید او از دوران طلبگی خود می دانست، منتها تضمنات کامل آن را یا از نظر دور داشته بود و یا نمی خواست بپذیرد که شامل زندگی شخصی خود او هم می شود.

از زمان فارابی که عقایدش مستقیماً بر تجربه سیاسی و تعلیمات افلاطون پایه گذاری شده بود، فلسفه اسلامی چنین می آموخت که اقدام به ایجاد يك تحول کلی در يك جامعه نضج گرفته، به منظور پدید آوردن بهترین یا کاملترین جامعه ای که منظور عقل می باشد کاری بیهوده است. پس از آنکه معلوم شد که از خواص جامعه ناقص اینست که يك جامعه «بالقول» یعنی بی مسما باشد، فیلسوف ناچار گردید خود را با این حقیقت سازش دهد که فلسفه باید در يك جامعه ناقص یعنی جامعه «بالفعل» به بقاء خود ادامه دهد. این جوامع ترکیبی از پنج مدینه یا شهری هستند که افلاطون در «جمهوری» توصیف کرده و اکثر آنها ترکیبی از چهار مدینه پست تر هستند.

جامعه اسلامی که ابن خلدون در آن می زیست چنین ترکیبی بود. شریعت اسلام با مختصر تعدیلی همانند اجتماعی وسطایی بود که افلاطون در کتاب «قوانین» توصیف کرده بود،^۱ منتها شریعت اسلام، یگانه شالوده جامعه اسلامی

۱ - مزایای نسبی قانونی که مقنن وضع کرده و اساساً بدون رسالت صریح الهی بر عقل مبتنی باشد و نیز قانونی که به الهام از خداوند و به توسط پیامبر وضع شده باشد و همچنین مزایای نسبی جوامعی که بر هر يك از آنها استوار باشد (یا به عبارت دقیق تر مزایای نسبی) —

در زمان ابن خلدون نبود. ابن خلدون این عقیده مشهور زمان خود را پذیرفته بود که با روی کار آمدن بنی امیه (به سال ۴۰/۶۶۱) حکومت مطلقه شرع از میان رفت و از آن به بعد فرمانروایان اسلامی سیاست خود را برای کسب و حفظ قدرت بر ممزوجی از شریعت و مقتضیات حوائج طبیعی یعنی حوائج ابتدایی و عموماً ضروری پایه گذاری کرده بودند.

بر خلاف این جامعه ناقص که مبتنی بر تر کبی از نظام شریعت و سه نظام نازل تر (یعنی نظام جاهل و فاسد و مسرف بود) فلسفه سیاسی، جامعه کاملی را در مد نظر داشت که فلسفه آن را حفظ و ایجاد می کرد و خود فلسفه مهمترین جزء آن یعنی فرمانروا و غایت آن بود. در چنین جامعه ای فیلسوف، کاملترین سعادت ممکن را برای بشر فراهم می سازد، زیرا فیلسوف در مقام فرمانروایی فضائل عملی، و در مقام پژوهندگی، فضائل نظری را درک می کند و در عین حال فضائل عملی را فرع بر فضائل نظری قرار می دهد. ولی پس از آنکه بر فلاسفه اسلامی معلوم شد که چنین جامعه ای نمی تواند «بالفعل» وجود داشته باشد، این سؤال برای آنها مطرح گردید که آیا اصولاً فلسفه می تواند وجود داشته باشد و آیا فیلسوف می تواند به سعادت نائل آید، و نیز در جامعه ای که فلسفه آن را ایجاد نکرده و طوری نظام نیافته بود که مقاصد فلسفه را تشویق و حفظ کند و پیشرفت دهد، و در آن به فلسفه بابدگمانی می نگریستند و فیلسوفان را آزار می کردند، چه روشی باید در پیش گیرد.

۲- آنها دریافتند که در یک جامعه ناقص، فیلسوف در تنهایی به سر می برد. حال او مانند حال گلهای عجیب و وحشی یا علفهای هرزه ای است که بدون آنکه کاشته شود و از آن مواظبت گردد، می روید. مانند وحشیانی که خارج از جوامع

→ نوامیس افلاطون و شرع موسی و عیسی و محمد (ص)، به شکلی که در فلسفه سیاسی اسلام مطرح شد، موضوعاتی جالب توجه و درخور کاوش بیشترند.

متشکل زندگی به سر می برند و دیوانگان و تبه‌کاران و هر چه و مرج طلبانی که در داخل این جوامع میزینند، فیلسوف با آراء اعضای جوامع ناقص سازگاری ندارد. اما برخلاف آن گروه از مردم، فیلسوف با عقاید افراد جوامع ناقص، نه با عقاید بدتر بلکه با دانش واقعی مخالفت می‌ورزد. او باید در جامعه ناقص زیست کند، و در عین حال عضو واقعی چنین جامعه‌ای نیست. او می‌بایستی به عنوان يك فرد تنها، زندگی خود را سامان دهد و موانع موجود در سر راه سعادت خود را از میان بردارد و وقتی به این سعادت نائل آمد، جزو سعادتش فضائل خصوصی خواهد بود.

اگر شیوه زندگی فیلسوف در يك جامعه ناقص با جامعه کامل متفاوت باشد، در آن صورت هدف پژوهشهای او نیز متفاوت خواهد بود. فیلسوف در جامعه ناقص ناچار نیست که درباره افکار نادرست یا اعمال ناروا به تفکر پردازد. بر عکس در جامعه ناقص، او می‌بایستی کار خود را از در آمیختگی افکار درست و نادرست و اعمال روا و ناروا آغاز کند و هدفش این باشد که سرانجام درست را از نادرست و روا را از ناروا باز شناسد. و نیز باید درباره فنون گوناگون پژوهش که در اجتماع او متداول است به تحقیق پردازد و معلوم کند که آیا این فنون به مقاصدی که باید برسند می‌رسند یا نه و چه محدودیتهایی دارند و به چه اندازه و چه گونه دانش نظری و عملی نائل می‌آیند؟ اگر اجتماعی که فیلسوف در آن زندگی می‌کند مبتنی بر يك شریعت دینی و افکار و اعمال آن از چنین شریعتی اقتباس شده باشد در آن صورت فیلسوف طبعاً باید توجه خاصی به فحص دینی و دانش پیغمبری و ماهیت شرع مبذول دارد. به عقیده فارابی افلاطون از راه فحص درباره همه افکار و اعمال و فنون تحقیق موجود در اجتماع خود به معرفت بر ماهیت اشیاء و بهترین نظام اجتماعی نائل آمد.

از اینرو وظیفه فیلسوف در اجتماع ناقص باید وظیفه يك پژوهنده باشد. او همه

آراء و اعمال موجود را بررسی می کند، اما آنها را «بدون تعمق و بدون کوشش به کسب فضائل» نمی پذیرد، خواه این فضائل با آراء همشهریان اوسازگار یا ناسازگار باشد.

از آنجایی که آراء درست و زندگی توأم با فضیلتی که فیلسوف به آن نائل می شود ممکن است با آراء و شیوه زندگی اجتماع ناقصی که در آن زندگی می کند متفاوت یا متناقض باشد، احتمال دارد که مورد خشم عوام واقع شود و جانش در معرض خطر قرار گیرد. در جامعه اسلامی مسلماً وضع به این منوال بود، زیرا فیلسوفان مورد تکفیر و تعدی قرار می گرفتند و بی دینان پارسا نمایی شناخته می شدند که پاره ای عقاید (مانند قدم جهان و وحدت عقل و انکار حدوث عالم و رستاخیز جسمانی و علم خدا بر جزئیات) داشتند که اجتماع و پیشوایان مستقیم الرأی آن، چنین عقایدی را با نصوص یا تأویل رسمی شریعت ناسازگار می دانستند.^۱ پس فیلسوف چگونه می تواند خود را در برابر اجتماعی که در آن زیست می کند حفاظت نماید و آزادی خود را به عنوان يك پژوهنده حفظ کند و در بهبود شیوه زندگی اجتماع سودمند باشد؟

«از وضع فیلسوف (منفرد) چنین بر می آید که باید نه با افراد مادی و نه با افرادی که هدفشان روحانیت آلوده به مادیت است مصاحبت کند. باید از عالمان پیروی کند اما چون عالمان در برخی اجتماعات زیاد و در برخی اندکند و در بعضی

۱ - غزالی، تهافت، مق، ج ۲، ص ۳۹۳ به بعد، که در آن ابن خلدون در صحت داستانهای انجیل راجع به آغاز آفرینش، اظهار تردید می کند و می گوید که در مطالعه چنین موضوعاتی نباید به دستورهای شریعت متوسل شد. راجع به رستاخیز جسمانی و جاودانی روح رجوع شود به مق ج ۳، ۵۵، ۵۹-۵۷، فارابی افلاطون، ۱۹-۱۷ (بخش ۲۴)، دل. استروس، به مق ج ۳، ۷۲-۳۷۱، ابن رشد، ارسطو... اخلاق نیکوماخی، یادبود صدساله لوئی گینزبرگ، ۷۲-۳۷۱، ابن رشد، ارسطو... اخلاق نیکوماخی، شرح در آثار ارسطو، ج ۳، (ونتی اینز ۱۵۵۵) ۱۸۲۵: ۴۵-۴۰، ۱۹۱، ۳۹-۱۱ مناهج، ۲۴-۱۱۸.

اجتماعات شاید اصلاً وجود نداشته باشند، فیلسوف شاید ناچار شود که در بعض اجتماعات حتی الامکان از مردم بکلی پرهیز کند و با آنها نیامیزد، مگر برای ضروری ترین چیزها و تاحدی که مطلقاً لازم باشد. و یا شاید (ناچار شود) به اجتماعاتی که دانش پرورند مهاجرت کند، البته اگر چنین اجتماعی وجود داشته باشد.

«این کار با آنچه در علم سیاست گفته شده و در علم طبیعت به اثبات رسیده ناسازگار نیست. در علم طبیعت ثابت شده است که بشر ذاتاً اجتماعی است و در علم سیاست به ثبوت رسیده است که هر نوع گوشه نشینی ناپسند است. البته ذاتاً چنین است، اما عرضاً گوشه نشینی ممکن است پسندیده باشد، کما اینکه در بسیاری از چیزهای طبیعی چنین است. مثلاً نان و گوشت طبعاً مغذی و سودمند و تریاک و حنظل زهر کشنده اند. لیکن بدن ممکن است در حالاتی غیر طبیعی باشد که تریاک و حنظل برای آن سودمند و استعمالشان لازم، و غذاهای طبیعی زیانمند و پرهیز از آنها ضروری باشد. اما این حالات، حالات ناخوشی و با طبیعت بیگانه است. از اینرو تریاک و حنظل در موارد معدود و به طور عرضی، و غذاهای طبیعی در اکثر موارد و به طور ذاتی سودمندند. نسبت آن حالات با بدن، مانند نسبت اجتماعات با روح است. تندرستی مغایر با این حالات متعدد بیماری است. تنها تندرستی حالت طبیعی بدن است و حال آنکه حالات متعدد بیماری با طبیعت بیگانه است. به همین سان نظام اجتماعی کامل^۱، حالت طبیعی برای روح است. این يك اجتماع، با اجتماعات دیگر که

۱ - «سیره اقامیه». این اصطلاحی غریب در بیان نظام اجتماعی کامل است. آقای «اسین پالاسیوس» آن را به «باثبات» ترجمه کرده است. این باجه با گفتن اینکه چنین نظامی واحد است و نظام طبیعی است و با قرارداد آن در برابر همه نظامهای دیگر که به اصطلاح او غیر طبیعی نامیده می شود و بالاخره با ذکر اینکه چنین نظامی هرگز انحطاط نمی پذیرد و علل فساد در آن وجود ندارد (تدبیر، ۵۴) معنای فنی این اصطلاح را در متنی که برای ما بازمانده شرح داده است. اقامی در لغت به معنای استوار و ثابت و مستقر است که غرض از آن نشان دادن —

متعددند مغایر است و این اجتماعات متعدد برای روح طبیعی نیستند^۱.

فیلسوف پس از تشخیص اینکه لازم است در يك اجتماع زندگی کند و پس از تعیین اینکه در چه جامعه‌ای زندگی بهسر ببرد، نه تنها در امور مربوط به زندگی جسمانی و اجتماعی بلکه همچنین در مسائل مربوط به دانش و وظیفه خود، به عنوان يك فیلسوف، به ناچار باغیر فیلسوفان سروکار خواهد یافت و اگر بخواهد نقش سودمندی در جامعه خود ایفا کند، باید بر اتروای خود فائق آید و لئو اینکه این اتروا برای پژوهندگی او لازم باشد. اما فیلسوف چگونه می تواند غیر فیلسوفان را در اموری که از فهم آنها بیرون است مخاطب قرار دهد و چه کسی باید قواعدی را تعیین کند که بر طبق آن فیلسوف غیر فیلسوفان را طرف سخن قرار دهد: عوام، یا شرع یا خود فیلسوف؟ فلسفه که سلطان فنون بود نمی توانست قیودی را که فنون کمتر بر آن تحمیل می کردند بپذیرد، پس خودش قواعد عمل در يك جامعه ناقص را تنظیم کرد.

یکی از مقدماتی ترین آنها قاعده‌ای بود برای حمایت متقابل فیلسوف و اجتماع یعنی پذیرش موقت آراء اجتماع از طرف فیلسوف. البته فیلسوف با این پذیرش، از سلطنت خود دست نمی کشد بلکه فقط آن را پنهان می کند^۲. به جای

→ خصوصیت پایدار نظام کامل اجتماعی در برابر خصوصیت متغیر و زود گذر نظام اجتماعی ناقص است). و «اقام» یعنی راست و استوار کرد الی آخر. از اینجا است اصطلاح اقام الامر، یعنی کار را راست کرد و «آن را باحق و راستی منطبق گرداند». رجوع شود به: «لین» Lane فرهنگ واژه‌های عربی، ۲۹۹۵ ج ۹۶ الف.

۱ - ابن باجه تدبیر ۷۹ - ۷۸، رجوع شود به فارابی، مله، ۵۶۲: ۱۲-۱۷.

۲ - اخوان الصفا، رسائل، ج اول ۶۳ - ۶۲، ۶۳ - ۳۶۲، ج ۴، ۱۷۹ به بعد ۱۹۸

به بعد، ۲۱۴ به بعد، ۲۲۰ به بعد، فارابی تحصیل، ۴۷ - ۴۶: «بدینسان، سلطان ←

سلطنت آشکار، وظیفه يك سلطان پنهان را برعهده می گیرد و برای آنکه این وظیفه تازه را به طور مؤثر ایفا کند بهتر است که اجتماع او را به پیشوایی خود یعنی مدافع شریعت و حامی سنت بپذیرد^۱. توفیق در این کار تا حد زیادی بستگی به سبکی دارد که او برای نویسندگی اختیار می کند. با خواص باید همچنان «روش سقراط» را درپیش گیرد. اما با جوانان و عوام باید از روش توفیق آمیزتر «تراسیماخوس» استفاده کند، زیرا سقراط گرچه در پژوهش علمی درباره عدالت و فضیلت استاد بود، استعداد متقاعد کردن جوانان و عوام را نداشت.

بدینسان وظیفه فیلسوف به حصول معرفت به اجتماع کامل که خود عضو واقعی آنست پایان نمی یابد. معرفت او به اجتماع کامل به اوشایستگی می دهد که درباره ماهیت و نواقص اجتماع ناقصی که در آن زیست می کند به مطالعه بپردازد. برای ایفای این وظیفه، فیلسوف به تمرین سخت و طولانی نیازمند است. حصول توانایی

→ و امام در ذات و فن خود، سلطان و امام است خواه کسی وجود داشته باشد که او را بپذیرد خواه نه، خواه کسی از او فرمان ببرد یا نببرد، خواه گروهی او را در رسیدن به مقصودش یاری کنند یا نه، - همچنانکه پزشک فی نفسه و به حکم توانائیش برای درمان بیماران، پزشک است خواه بیمارانی باشند یا نباشند، خواه پزشک افزاری برای کار خود داشته باشد یا نه، خواه توانگر باشد و خواه تهیدست. پزشک بودن او [در متن: طبع به جای طبعه چاپ شده (۱۹): (۴۶)] با فقدان این چیزها از میان نمی رود. به هیچگونه، امامت امام، فلسفه فیلسوف و سلطنت سلطان با فقدان وسائلی که اینان به کار ببرند یا فقدان مردمی که از آنان برای احراز مقصود کار بگیرند، زائل نمی شود، مق، ج ۱، ۶۳ - ۳۶۲.

۱ - جرجانی (تعریفات ۴۱) به همین دلیل فیلسوفان را چنین معرفی می کند: «آنانکه گفتار و کردارشان بر طبق سنت است» فارابی (زینون، ۱۰-۹) می گوید که فیلسوف باید: «از آنچه در امت پیامبرش ممنوع است پرهیزد و با غالب مردم در [پیروی از] قوانین و عادات هماهنگ باشد.»

به تشخیص چیزهای عالی تری که در معرض روشنایی کامل روز قرار گرفته ، خود بخود او را به تشخیص سایه‌هایی که در تاریکی غار در جنبش است توانا نمی‌سازد. و نیز کافی نیست که او ماهیت واقعی و نقایص اجتماع ناقص را آشکار کند. زیرا برخلاف جامعه کامل جامعه ناقص دچار بیماریها و بیدادهای فراوانی است و به پزشك و دادرس نیاز فوری دارد ، به ویژه پزشكان و دادرسانی که به تندرستی کامل و دادگری واقعی معرفت حاصل کرده‌اند . از اینرو فیلسوف نیز شایستگی آن را دارد که در اجتماع ناقص فعالانه ایفای وظیفه کند . اما از آنجایی که او از ایجاد يك جامعه كاملا سالم و عادل دست کشیده است بایستی فعالیت خود را محدود به اصلاحات خرد خرد و تدریجی نماید منتها اصلاحاتی که در جهت يك اجتماع کامل سیر کند و به وسیله آن توجیه شود . به جای ایجاد يك اجتماع مصون از بیماری ، فیلسوف وظیفه يك پزشك را تقبل خواهد کرد که بیماریهایی را که در زمان و مکان بخصوصی دامنگیر اجتماع می‌شود تشخیص دهد و داروهایی برای درمان آن تجویز کند . در عوض ایجاد اجتماعی که بر طبق عدالت کامل سامان یافته و از تعديات ستیز و بیداد در امان باشد فیلسوف وظیفه دادرسی را بر عهده خواهد گرفت که هر جا و هر گاه ظلم روی دهد در رفع آن بکوشد .

تحصیلات اولیه ابن خلدون ، شکستهای او در سیاست، دوران ممتد حیرت و اندیشه او درباره این شکستها ، روی آوردن او به پژوهش فلسفی در باره تاریخ، عقاید او در پیرامون ماهیت و وظیفه فلسفه و شریعت، فرق گذاری او میان خواص و عوام، هدف انتقاد او از درآمیختگی علوم ، اختیار يك سبك نویسندگی رمزی ، روش احتیاط آمیز و محافظه کارانه او نسبت به زندگی سیاسی در مصر و بالاخره ایفای

جدی وظایف قضاء در آن کشور، همه اینها هر گاه در چهار چوبه فلسفه سیاسی اسلامی مورد توجه قرار داده شود، طرحی به خود می گیرد که بغرنج و پیچیده و در عین حال قابل درك و همه جا حاضر است.

فصل سوم

از تاریخ تا علم عمران

۱

ایمان ، اصالت اخبار و احادیث و اصالت عقل

در تاریخ نگاری اسلامی

۱ - اشاره به ماهیت و هدف و شیوه علم تاریخ در اسلام مسبوق به همان آغاز ظهور اسلام است و آن را می توانیم در قرآن و در میان احادیث پیامبر و منسوب به پیامبر بیابیم. این اشارات طبعاً اجمالی و کلی است و در پیرامون رابطه خدا با تاریخ بشر و تأکید ناپایداری زندگی آدمیزادگان در این سرای، دورمی زند و سودهای دینی و اخلاقی و عملی تاریخ را در انداز و دادن اندرز و عبرت و سرمشق تأکید

۱ - قرآن سوره ۱۲ : آیه ۱۱۱ ، و سوره ۱۵ : آیه ۵۷ بید ، و سوره ۴۷ : آیه ۳۱ ، و سوره ۹۹ : آیه ۴ . رجوع شود به «آفرینش» ، «نبوت» ، «معاد» ، و «شهادت» در کتاب راهنمای سنت اسلامی اثر آ . ج . و نسنک Wensinck (چاپ لیدن ۱۹۲۷) و دی . س . مارگلیوت در کتاب «سخنرانیهایی در باره مورخان عرب» (چاپ کلکته ۱۹۳۰) و «تاریخ» اثر گیب H.A.R. Gibb و «تاریخ نگاری اسلامی» اثر روزنتال .

می کند. به مسلمانان تکلیف می شود که درباره دگر گونیهای زندگی خاکی، سرفرازی و سرنگونی پادشاهیها، و پاداش و کیفر خداوند به اقوام کهن که در خوشبختیها و بدبختیهای آنها آشکار گردیده است بیندیشند. و اما در باره شیوه تاریخ نویسی، صحت و دقت در نقل معلومات تاریخی را که حتی الامکان باید از منابع دست اول و شهود عینی به دست آید، واجب و پسندیده شمرده شده است.

با گسترش دامنه تمدن اسلامی در قرنهای هفتم و هشتم میلادی و با پدید آمدن ادبیات تاریخی پهناور و گوناگون، بذرافکار تاریخی که در قرآن و احادیث پیامبر وجود داشت رویدن آغاز کرد و نخست تحت توجه مورخان حرفه ای که به اقتضای حرفه خود درباره ماهیت و هدف و شیوه تاریخ می اندیشیدند نشو و نما کرد. در آغاز کار این اندیشه ها تحت نظم و قاعده صریحی در نیامده بود، بلکه در ثمره تحقیق و تتبع مورخان نهفته بود و دانش پژوه برای درک آنها می بایستی این آثار تاریخی را بخواند و فرضیاتی که شالوده آنها را تشکیل می داد به چشم خود ببیند.

حرفه تاریخ نگاری در اسلام با جستجو و گردآوری و نقل اخبار و احادیث در باره رویدادهای خاص آغاز گردید. این اخبار نخست سینه به سینه نقل می شد و چون نوشتن آنها رفته رفته معمول شد، در آغاز این کار صرفاً برای یاری به حافظه انجام می شد. مورخ می کوشید تا صلاحیت راویان اخبار و احادیث را محقق کند و درباره آنها اطلاعاتی به دست آورد، و ابزار اصلی او برای این کار «علم الرجال» و فن «جرح و تعدیل» بود. او در آغاز هر خبر، زنجیره مراجع نقل (سلسله اسناد، یا طرق تاریخی) آن را ذکر می کرد و اگر خبری از مراجع گوناگون به دست او رسیده بود روایات مختلف را می نوشت و مأخذ هر يك را ذکر می کرد.^۱ مورخ پس از آنکه اخبار خود را از

۱ - رجوع شود مثلاً به ابن سعد، طبقات ۳، ۲، بلاذری، فتوح البلدان ص ۱۲ به بعد؛ جی. هوروویتز J. Horowitz «قدمت و منشأ اسناد در مجله Der Islam ج ۸ (۱۹۱۷)، ص ۳۹ به بعد، گولدزیهر، مطالعات اسلامی، ج ۲، ص ۱۴۳ به بعد.

بهترین مآخذ موجود و بر طبق عالیت‌ترین موازین جرح و تعدیل گردآوری می‌کرد کار خود را بعنوان يك مورخ، انجام یافته می‌پنداشت. غالباً از بیان عقاید خود یا نقل عقاید دیگران دربارهٔ خبرهایش پرهیز می‌کرد، زیرا این کار جزء مطالب تاریخی و در حیطهٔ صلاحیت او محسوب نمی‌شد (مثلاً اگر سیل آمده بود مورخ، خود آن را يك رویداد تاریخی می‌پنداشت ولی نه علل آن را). این پندار دربارهٔ مبحث تاریخ به نوبهٔ خود حدود و اسلوب آن را نیز تعیین می‌کرد. اسلوب تاریخ نویسی محدود به جرح و تعدیل زنجیره‌ها (اسنادهای) اخبار بود، نه جرح و تعدیل متن آن، جز در مواردی که متن بامسئلهٔ جرح و تعدیل ارتباط داشت.

تکامل و تنظیم صریح نظرات و فرضیات دربارهٔ تاریخ - چه بوسیلهٔ مورخان حرفه‌ای و چه محققان در رشته‌های مربوطه مثلاً علم حدیث - در وهلهٔ نخست معلول حملاتی بود که فیلسوفان و متکلمان در قرن نهم میلادی (سوم و چهارم هجری) به ادبیات تاریخی و فرضیات آن می‌کردند، یعنی در دورانی که فوائد و خصیصهٔ علمی تاریخ مورد تردید بود^۱. این حملات، مورخان را بر آن داشت که در نظم دادن به فرضیات خود و دفاع از آنها صراحت بیشتری نشان بدهند. عدهٔ روزافزونی از آنها شروع به نوشتن مقدمه‌های کوتاهی بر آثار خود کردند و در آن فواید دینی و علمی و عملی تاریخ را بر شمردند و شیوه‌ای را که در گردآوری و ترتیب اطلاعات مندرج در آثار خود به کار می‌بردند تعریف و از آن دفاع کردند^۲. این مقدمه‌ها به قدری

۱- رجوع شود مثلاً به انتقاد جاحظ (متوفی به سال ۸۶۸/۲۵۵) در «معاد» ص ۶ - ۸ و ۲۴ - ۲۶ در جایی که اهمیت مطالعه «طبیعت» و «احتمال» را تأکید می‌کند و همچنین به انتقاد نظام (متوفی به سال ۸۴۰/۲۲۵) از تواتر، منقول در کتاب «اصول» بغدادی و انتقاد علاف (متوفی به سال ۴۱ - ۸۴۰/۲۲۶) منقول در «ملل و نحل» شهرستانی.

۲- رجوع شود مثلاً به تاریخ طبری، ج ۱، ص ۶، مسعودی در «التنبیه و الاشراف»، ص ۱ به بعد، ابن مسکویه در «تجارب الامم»، ج ۱، ص ۱، به بعد، بیرونی در «هند»، ص ۲، به بعد، و «آثار الباقیه»، ص ۴ به بعد، ابن الاثیر در «الکامل فی التاریخ»، ج ۱، ص ۴ به بعد.

ناقص و بی نظم بود که نام تاریخ نگاری یا فرضیه تاریخ را سزاوار نیست. ولی با این وصف هم از نظر اسلوب و هم محتوی، نمونه ادبیات تاریخی بعدی بود که در قرون چهاردهم و پانزدهم میلادی (هشتم و نهم هجری) به اوج تکامل خود رسید^۱.

برای نمونه، مقدمه طبری^۲ (متوفی به سال ۱۹۲۳/۳۱۰) پرارج ترین مورخ اسلامی را که بیش از همه مورد تقلید مورخان دیگر بوده است یاد می کنیم. طبری در محیطی پرورش یافت که در آن میان مکتب علوم دینی و معتزله یعنی پیروان علوم عقلی یونانی که به تازگی ترجمه شده بود کشمکش شدیدی وجود داشت. طبری زیر نظر استادان مبرز ضد معتزله به تحصیل علوم (دینی) پرداخت و گفته می شود که در منطق و ریاضیات نیز معلوماتی کسب کرد^۳ و يك حکیم الهی برجسته و مدافع سنت

۱- این مقدمه ها به ویژه مربوط به تحت نظم و قاعده در آوردن شیوه های تحقیق تاریخی و شرایط لازم برای يك مورخ بود و این موضوعات را تاریخ نگاران [اسلامی] قرن چهاردهم و پانزدهم میلادی نیز مورد بحث قرار دادند. رجوع شود به «طبقات» سبکی، ج ۱، ص ۱۹۷، «فوات» صفدی، ج ۱، ص ۱، به بعد؛ و نقل قول هایی که در «مختصر» کافیجی شده است، و «اعلان» سخاوی (در همه جا).

۲- رجوع شود به «تاریخ ادبیات عرب»، تألیف بروکلن، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳ ف و ستنفلد F. Wüstenfeld در کتاب «مورخان عرب و آثار آن»:

Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke (چاپ گوتینگن ۱۸۸۲) ص ۳۱-۳۲، و «مقدمه ای بر تاریخ علم»، تألیف جرج سارتن، ج ۱، ص ۶۱۹-۶۲۰، ۶۲۲، ۶۴۲-۶۴۳. طبری حتی مورد ستایش مورخانی بود که در روش خود نسبت به تاریخ با او اختلاف نظر داشتند. رجوع شود مثلاً به «مروج الذهب» مسعودی، ج ۱، ص ۱۵-۱۶، «کف»، ج ۲، ص ۴۲۶، و ۴۵۷ «تعریف»، ص ۳۷۳ در جایی که ابن خلدون ضمن مباحثه با تیمورلنگ از طبری شاهد می آورد و او را «مورخ و محدث امت» می نامد و به تیمور می گوید: «من به استناد قول طبری باشما بحث می کنم».

۳- یاقوت در «ارشاد»، ج ۶، ص ۴۳۷-۴۳۸، ۴۴۵ و ۴۵۰-۴۵۱. طبری يك مکتب آزادخواهانه (لیبرال) در علوم الهی بنیاد نهاد که تا قرن یازدهم دوام داشت و به همین

گردید. طبری به عنوان يك مورخ غالباً تأکید می کرد که تاریخ يك مبحث عقلی نیست و فکر بشر در آن دخالتی ندارد. و در مقدمه «تاریخ الرسل والملوك» عقیده خود را در پیرامون موضوع تاریخ این گونه بیان می کند: «آگاهی از حوادث اقوام گذشته و اخبار رویدادهای جاری برای کسانی که زمان آنها را درك نکرده یا خود ناظرشان نبوده اند حاصل نمی شود مگر از راه اخبار مخبران و نقل ناقلان. اینها (مخبران و ناقلان) نباید استنتاج عقلی یا استنباط ذهنی را در آن دخالت دهند. اگر من در این کتاب خبری از برخی مراجع گذشته نقل کرده ام که خواننده منکر شود یا شنونده را ناخوش آید به این سبب که نداند چگونه امکان دارد چنین خبری راست و درست باشد، باید بداند که این خبر از خود من برخاسته بلکه از کسانی است که خبر را برای من نقل کرده اند و من آن را به همان سان که به من رسیده در این کتاب آورده ام».

این عقیده درباره اسلوب پژوهشهای تاریخی مسئله دیگری به میان می آورد و آن ماهیت منابع نقل رویدادهای تاریخی بود. از آنجایی که دنبال کردن همه وقایع تاریخی از طریق يك زنجیره موثق به زمان وقوع آنها محال بود (و این در مورد اکثر وقایع پیش از اسلام صدق می کرد) در آن صورت چه کسی می توانست برای اینگونه وقایع حجت باشد؟ طبری این مسئله را به استناد به اقوال «پیامبر» — دلیل مورد آزار حنفیه های متعصب قرار گرفت. حکمای الهی بعدی او را شافعی قلمداد کردند. (رجوع شود به دیباچه ف. کرن F. kern بر کتاب «اختلاف الفقهاء» طبری، ص ۱۵ و ۱۷ به بعد، سبکی در «طبقات»، ج ۱، درهمه جا).

۱- رجوع شود به تاریخ طبری، ج ۱ ص ۷-۶ و به ۵۶-۵۵. روش تاریخنویسی طبری بدانگونه که در اینجا ذکر شده است نمونه ای خاص از طرز فکر عمومی او در مسائل دینی، بود، (رجوع شود به تفسیر طبری، ج ۱، ۳-۲، ۲۶، ۲۹-۲۸).

و صحابه حل کرد^۱. ولی ضمناً او ناچار بود به انجیل و تورات و مورخان یهودی و نصرانی و وقایع نگاران ایرانی نیز استناد جوید^۲. همه این منابع نمی توانستند ادعا کنند که از جانب خدا نازل شده اند. و نیز يك مورخ مسلمان نمی توانست فن «جرح و تعدیل» خود را در مورد تاریخ نویسانی که درباره آنها چندان یا ابداً اطلاعی نداشت به کار بندد. در اینجا لا اقل يك مسئله عمده وجود داشت که مورخان سنت از حل آن عاجز ماندند.

برای پی بردن به مباحث بعدی درباره اینگونه مسائل، دانشجوی شیوه تاریخ نگاری در اسلام باید درباره تأثیر سنت فلسفه اسلامی و علم کلام اسلامی در تاریخ تأمل کند. این تأثیر به دو گونه بود: فیلسوفان و متکلمان ضمن مطالعه ترتیب علوم و به ویژه ضمن بحث از علوم عملی، تاریخ را در نظر می گرفتند، و درباره ادعای های مبنی بر اینکه تاریخ يك علم است و همچنین درباره ماهیت معلوماتی که تاریخ به دست می داد و فواید آن برای دانش نظری و اقدام عملی داوری می کردند. عقاید آنها را جمع به این موضوعات در کار مورخان حرفه ای اثر داشت و در بسیاری از موارد مسیر پژوهشهای آنها را تعیین می کرد^۳. در این مورد توجه به این نکته نیز حائز اهمیت است که برجسته ترین مورخان اسلامی در عین حال یا حکمای الهی برجسته (مانند طبری) یا فیلسوفان فاضلی (مانند ابن مسکویه^۴ متوفی به سال ۱۰۳۰/۴۲۱

- ۱- تاریخ طبری، ج ۱، ۵۶-۵۵، ۷۹ درباره فضائل قریش، طایفه پیغمبر و فضائل صحابه پیغمبر رجوع شود به «اصول الدین» بغدادی، ص ۲۰ و «طبقات الشافعیه» سبکی.
- ۲- تاریخ طبری، ج ۱، ص ۱۷ و ۱۷۴ به بعد و ۲۰۱. صحت بسیاری از قصص مورخان یهودی و نصرانی مورد تردید مسلمانان بود. رجوع شود به مقاله «گیب» Gibb در ضمیمه دائرة المعارف اسلامی، ص ۲۳۳-۲۳۴ و ۲۳۵ و ۲۳۶ و ۲۳۷.
- ۳- رجوع شود به صفحات بعدی این کتاب.
- ۴- تاع، ج ۱ صفحات ۳۴۲-۳۴۳، «مقدمه ای بر تاریخ علم» جرج سارتن، ج ۱ صفحات ۶۸۷-۶۸۸.

وابوریحان بیرونی^۱ متوفی به سال ۱۰۴۸ / ۴۴۰) بودند و یا دست کم در رشته فلسفه و حکمت الهی تحصیلاتی داشتند (مانند مسعودی^۲ متوفی به سال ۹۵۶ / ۳۴۵ و ابن اثیر^۳ متوفی به سال ۱۲۳۳ / ۶۳۰) فیلسوفان و متکلمان از راه‌های غیرمستقیم دیگر تاریخ را تحت تأثیر قرار دادند. توجه آنها به ماهیت و هدف و شیوه علوم به‌طور اعم و علوم عملی به‌طور اخص مورد مطالعه و تا اندازه‌ای اقتباس مورخان حرفه‌ای قرار می‌گرفت. در نتیجه افکار تاریخی به موازات فلسفه اسلامی و به موازات واکنش افکار مذهبی اسلام نسبت به فلسفه چنانکه در علم کلام ابراز می‌شد، تکامل یافت.

۲ - معتزله نخستین کسانی بودند که اصول مکتب تاریخ نقلی یعنی سنتی را که طبری نماینده آن بود مورد تردید قرار دادند. تازش آنها بر مآخذ و شیوه تبعات تاریخی متداول در آن زمان، جزء تازش کلی آنها بر روش مذهبی محافظه کارانه و تقلیدی عصر خود بود. آنها لزوم درک عقلانی و بی‌جویی طبیعت و علل اشیاء^۴

۱- تاع، ج ۱، صفحات ۴۷۵-۴۷۶؛ «مقدمه‌ای بر تاریخ علم» جرج سارتن، ج ۱، ۷۰۷-۷۰۹.

۲- تاع، ج ۱، صفحه ۱۴۳ به بعد، «مقدمه‌ای بر تاریخ علم» جرج سارتن، ج ۱، صفحات ۶۳۷-۶۳۹.

۳- تاع، ج ۱، صفحات ۳۴۵-۳۴۶، «مقدمه‌ای بر تاریخ علم» جرج سارتن، ج ۲، صفحات ۶۸۲-۶۸۳.

۴. رجوع شود به مقاله سی. نالینو C. Nallino، زیر عنوان: «درباره وجه تسمیه معتزله» در *Studi Orientalis* شماره ۷ (چاپ رم، سال ۱۹۱۶-۱۹۱۸) ص ۴۲۹ به بعد، و شهرستانی در «ملل و نحل»، ج ۱، ص ۳۲-۳۴ و ۵۳ به بعد. گفته‌اند که معتزله عقاید «حکمای طبیعی» را بر «حکمای الهی» ترجیح می‌دادند (ایضاً در همان کتاب، ص ۷۱-۷۲ و ۹۵-۹۶) شهرستانی می‌گوید: «ریشه و اساس پندارهای آنها اینست که در هر چیز به جستجوی اسباب و علل پردازند». معروف است که حکما، معتزله را جزء متکلمان به‌شمار می‌آوردند و از این-

را تأکید کرده از پذیرفتن اخباری که یگانه حجت برای درستی آنها زنجیرهٔ راویانی بود که نامشان پیش از هر خبر ذکر می شد خودداری می کردند. معتزله می گفتند که: «همه امت (مسلمان) ممکن است يك چیز دروغ را تصدیق کنند و امکان دارد که گروه بی اندازه کثیری از مردم دروغ بگویند^۱. اینها می گفتند که یقین باید مبتنی بر دلائل عقلی باشد و نه روایت محض. وقتی این حکم شامل تاریخ می شد معنایش این بود که آنچه بالذات معقول است پذیرفته شود و آنچه نیست رد گردد. معتزله پیشروان فلاسفه ای بودند که به رواج و تکامل فلسفه یونان ادامه می دادند و متکلمانی که برای دفاع از سنت اسلام از علوم عقلی استفاده می کردند. نظر فیلسوفان و متکلمان نسبت به تاریخ، نمونه بارزی از نظر اساسی آنها درباره مسئله عمده ای بود که بر سرش اختلاف داشتند: یعنی رابطه عقل با نظرات مقبول العامه امت اسلام در باره ماهیت وحی اسلام و سنت اسلامی.

فیلسوفان به پیروی از ارسطو تاریخ را علم نمی شمردند و در طبقه بندی خود از علوم آن را به عنوان علم ذکر نمی کردند^۲. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوسی Nicomachean Ethics که بعداً مأخذ فلاسفه اسلامی برای طبقه بندی علوم قرار گرفت، علوم را به سه گروه تقسیم می کند: (۱) علوم نظری که هدف درست آن دانش

→ حیث می توان آنها را با مکتب اشعری و مکتبهای دیگر کلام در يك ردیف قرار داد. ولی برای احتراز از اشتباه، ما لفظ کلام را منحصرأ برای توصیف مکتب اشعریه و متکلمان بعدی به کار می بریم که معتقد به اصالت سنت اجتماع اسلامی بودند، به خلاف معتزله که «بدعتگذار» شناخته می شدند. مق، ج ۳، ص ۳۸ - ۴۳.

۱ - رجوع شود به «اصول الدین» بغدادی، ۱۱: «ملل و نحل» شهرستانی، ج ۱، ص ۶۷.

۲ - رجوع شود به «احصاء العلوم» فارابی، «اقسام العلوم» ابن سینا

برهانی (Epistème) راجع به چیزهای ابدی و کلی و لازمی است که به مقتضای طبیعت به وجود می آیند، (۲) علوم عملی که غرض از آنها تدبیر (Phronesis) یا اندیشه درباره چیزهایی فانی و جزئی است که بشر باید در زمینه آنها عاقلانه عمل کند و هدفش نیکی باشد. و (۳) علوم مثمر که هدف آنها فن (Techne) ساختن یا خلق کردن چیزهایی از طریق تعقل صحیح است.^۱ غرض علوم نظری یعنی طبیعیات، و الهیات، کسب دانشی برهانی و عقلی است که محقق و ایضاحی است و طرز عمل آنها به کاربردن استنتاجات و استدلالاتی است که از جزء به کل و بالعکس می رسند و استفاده از قیاسهایی که در تراز کلیات کار می کنند.^۲ هدف علوم عملی یعنی اخلاقیات و سیاسیات، تدبیر و تأمل درباره اموری است که منجر به بهبود زندگی می شوند. مقاصد آنها ضروری نیست، بلکه متغیر و ممکن است غیر لازم باشد. هدف علوم مزبور باید استفاده صحیح از وسائل برای نیل به مقاصد انسان باشد. در نتیجه، آنها مجزا از فضائل اخلاقی یا مجزا از استقامت در راه هدفهای صحیح، وجود ندارند و منظور اصلی آنها به کمال رساندن استفاده بشر از آزادی عمل است، یعنی کمالی که به وسیله طبیعت و تعلیم و عادت، قابل حصول است.^۳ علوم مثمر همچنین در چیزهایی بحث می کنند که به وجود می آیند و دگرگون می گردند و نابود می شوند ولی غایت آنها به کمال رساندن چیزهایی است که ساخته شده اند مانند يك خانه یا يك چکامه. علوم مثمر به سبب ماهیت مبحث خود دارای دقتی هستند که با دقت علوم نظری متفاوت است و در مرحله پایینتری از کمال قرار دارند.^۴

۱- ارسطو، اخلاق نیکوماخی، vi، ص ۳ به بعد.

۲- همان مأخذ vi، ص ۶ به بعد، آنالوطیکای ثانی، i، ۲.

۳- اخلاق نیکوماخی، vi، ۴-۵، ۱۳-۸.

۴- همان کتاب، i، ۱، b، ۱۰۹۴، ۲۶-۱۹، فارابی، احصاء ۱-۳: ۴۴، مله، ۵۴.

تاریخ با حوادث منفردی سروکار دارد که در زمان و مکان بخصوصی روی می دهد و از این حیث درست نقطه مقابل علوم است، زیرا بر طبق فرضیه ارسطو درباره علوم، علم فقط در صورتی است که يك تصدیق کلی حاصل شود و طبیعت و علل يك طبقه از اشیاء را توضیح دهد^۱. تاریخ يك علم نظری نیست، زیرا موضوع آن متغیر است. سوابقی را تحقیق و گردآوری و طبقه بندی می کند. از این حیث نزدیکتر به يك فن یا علم خلاقه است. امکان دارد که در صدد برآید تا این سوابق را به هم ربط و شرح دهد و يك تصدیق کلی درباره يك طبقه از اشیاء از راه تشریح طبیعت و علل آنها حاصل کند. در چنین صورتی، تاریخ يك علم عملی می شود (دیگر با حوادث منفرد سروکار ندارد و از اینرو تاریخ به معنای دقیق کلمه نیست) و باید درباره سوابق تجربه بشری از نظر نتیجه آن، به اندیشه پردازد. بدینسان در اینجا يك رابطه متقابل میان تاریخ و علوم عملی وجود دارد: تاریخ جزء مادی علوم عملی است. سوابقی به دست می دهد که علوم عملی باید درباره آن به تفکر پردازد. از سوی دیگر مورخ می تواند از علوم عملی برای توضیح مطالب خود استفاده کند. از اینرو تاریخ که درباره تجارب بشر سوابقی به دست می دهد، ضمناً وسیله ای برای تدبیر و دوراندیشی است و از این حیث برای زمامداران قوم و سخنوران سیاسی سودمند است^۲.

نظریه ارسطو درباره ماهیت و فایده تاریخ، مانند نظریه او درباره تقسیم بندی علوم، در نوشته های فیلسوفان اسلامی از فارابی به بعد بامختصر یا هیچ تغییر عمده ای به جا ماند. این فیلسوفان توصیه می کردند که فرمانروایان از تجارب گذشته درس

۱- مابعدالطبیعه، a. I. i، ۹۸۱، ۶-۵.

۲- رجوع شود به شعر (بوطیقا) اثر ارسطو ۱۴۵۱b، ۵-۷ آنجا که می گوید:

«بنا بر این شعر حکیمان تر و برتر از تاریخ است زیرا شعر کل را بیان می کند و تاریخ جزء را».

بیاموزند و در تأیید نظرات سیاسی خود^۱ اشاره به نوشته‌های کسانی می‌کردند که «سروکار بارویدادهایی دارند که در زمان و مکان معینی روی می‌دهد». بدینسان فیلسوفان اهمیت تاریخ را به عنوان وسیله‌ای برای اندیشه و تدبیر و به عنوان جزء مادی علوم عملی تأیید می‌کردند. ولی این اشارات در هیچ جا از آثار فیلسوفان به تفصیل و صراحت ذکر نشده است. برخلاف معتزله که به نظرات مورخان سنتی اسلامی شدیداً می‌تاختند فیلسوفان که محتاط‌تر بودند قضیه را به سکوت برگزار می‌کردند.

علم کلام در اسلام پدید آمد تا از نزدیکی سنت و مذهب در برابر معتزله و فیلسوفان دفاع و ثابت کند که نظرات اساسی این روش از نظر عقلی قابل دفاع است.^۲ تا آن زمان اجتماع چنین می‌پنداشت که «خوب آنست که از پیشینیان رسیده باشد» و یک حدیث یعنی گفته‌ای از پیامبر و نسلهای اولیه اسلام موثقت‌رین منبع دانش و بهترین راهنمای عمل بود. مورخان اسلامی که ظهور و پرورش فن و همچنین اسلوبشان با این نظریه رابطه نزدیک داشت می‌کوشیدند تا آن سنت را محقق و حفظ کنند. ولی ارزش آن سنت و همچنین شیوه تاریخ نویسان سنتی اکنون مورد تردید بود. معتزله با تازش به مورخان سنتی به پاره‌ای از اصولی‌ترین معتقدات اجتماع نیز می‌تاختند و در نتیجه مساعی مورخان در راه دفاع از تاریخ-نگاری سنتی، جزئی از مساعی کلی‌تر آنها در راه دفاع از اسلام بود.

دفاع از علم کلام بر اساس این نظریه در مبحث ذات^۳ و مبحث معرفت^۴ مبتنی بود که وجود همه اشیاء معلول آفرینش الهی در هر لحظه از وجود آنهاست و هر گونه

۱- ابن باجه در «تدبیر المتوحد»، ص ۸۰، ۱۱۹؛ فارابی در «ملة الفاضله»، ص ۵۲۲-۵۲۷.

۲- مق، ج ۳، ۴-۲: ۲۷.

3- Ontology

4- Epistemology

ادراك و تعقلی عبارت است از عوارض جداگانه‌ای که از جانب خدا مستقیماً در ذاتی که عالم است خلق می‌شود. این عوارض هم خارج از ذات عالم‌اند و هم خارج از ذات معلوم و به منزله ملازمات نگسسته و عادی اشیاء‌اند. و چون جزء ذات عالم یا معلوم نیستند نمودار ماهیت اشیاء یا ذهن هم نیستند، ضمانت صحت آنها اولاً از لحاظ عینی، منوط است به خلق ملازمات عینی عمل تعقل از جانب خدا و ثانیاً از لحاظ ذهنی، منوط است به اینکه خداوند در ذهن عالم در حین ادراك یا تعقل درباره اشیاء واحد، عوارض واحد خلق کند^۱. از اینرو به عقیده متکلمان علم هر کس به خلق اشیاء و روابط آنها باهم وابسته است و بدین سبب هیچگونه اهمیتی از لحاظ معرفت به ذات اشیاء ندارد. متکلمان به جای کاوش در ماهیت اشیاء، کاوش در روابط عادی میان اشیاء و اموری را که در هر لحظه از وجودشان از جانب خدا خلق می‌شود و نیز کاوش در روابط عادیه که در مغز آدمی هنگام تفکر راجع به آن اشیاء و امور دست می‌دهد باب کردند. متکلمان متقدم و متأخر درباره این نکته اساسی توافق اصولی داشتند اگرچه متأخران میل داشتند که روابط عادی میان اشیاء را دارای ثبات و دوام بیشتری فرض کنند و رازی که در این موضوعات بیش از متکلمان دیگر به فیلسوفان نزدیک شد، این رابطه عادی میان اشیاء را رابطه عقلی نامید و کوشید تا حکمت الهی را بر بنیاد برهان درستتری استوار کند^۲.

اینکه متکلمان پی‌جویی طبیعت اشیاء را رد می‌کردند، معنایش این بود که اصل علت و معلول را چنانکه مفهوم ارسطو و فیلسوفان مسلمان بود رد می‌کردند.

۱- رجوع شود به مواضع ایجی، ج ۱، ص ۲۴۱ به بعد.

۲- ایجی، مواضع، ج ۱، ۴۲-۲۴۱، ۲۴۸ رجوع شود به کتاب ل. گاردت L. Gardet و M. Anawati به عنوان مقدمه بر حکمت الهی اسلامی Introduction à la théologie musulmane پاریس ۱۹۴۸، ۶۳-۳۶۱.

به دیده متکلمان رابطه میان علت و معلول صرفاً رابطه عادی میان عرضها بود، نه يك رابطه یقینی و توضیحی میان اشیاء که از طبیعت آنها منبعت شده باشد. از اینرو تصور درباره اینکه علم را چه چیز تشکیل می دهد دچار يك تحول اساسی گردید. به دیده فیلسوفان علم به معنای واقعی کلمه، عبارت از دانش یقینی و توضیحی در باره طبیعت و علتهاست، و یقین و توضیح باهم پیوند ناگسستنی دارند و هیچکدام به تنهایی، علم نیست. بدینسان ادراک حسی و تاریخی که آگاهی بر رویدادهای ویژه ای شناخته می شود می تواند یقینی باشد، مثل موقعی که ما شخصی را می بینیم یا می دانیم که جنگی روی داده است ولی در این مورد در توضیح، یقین وجود ندارد، زیرا اندیشه درباره علت يك تصور یا رویداد بخصوص ممکن است ما را به تعداد نامحدودی از رویدادهای پیشین بازگرداند، بدون آنکه به يك توضیح قطعی و نهایی برسد. از سوی دیگر متکلمان یقینی بودن هر گونه توضیح را رد کردند، زیرا بنا به گفته آنها تمام توضیحات صرفاً احتمالی هستند. بالنتیجه یگانه یقینی که متکلمان به رسمیت می شناختند یقین درباره دانشی نخستین یا بیواسطه بود که متضمن استدلال توضیحی نبود و متکلمان تمام دانشهایی را که متضمن توضیح بود فرعی و در مرتبه پایینتری از یقین می دانستند.

متکلمان، تاریخ یا خبر را بسط ادراک حسی می دانستند و مانند ادراک مزبور آن را ضروری می شمردند. احتمال داشت که اخبار تاریخی نادرست باشند و پیش از آنکه ضروری شناخته شوند بایستی پاره ای شرایط را دارا باشند: یکی از آن شرایط این بود که راوی اصلی خبر بایستی يك دانش ضروری (یعنی حسی) از رویدادهایی که خبر می دهد دارا باشد و نیز به موثق بودن سلسله سند خبر یقین داشته باشد. هر گونه دانش مبتنی بر استدلال از تاریخ از این حکم مستثنی بود، زیرا به

عقیده متکلمان چنین دانشی صرفاً جنبه احتمال داشت و برخلاف ادراکات حسی، رویدادهای گذشته احتیاج به نقل و روایت نداشت تا شناخته و معلوم گردد^۱. بدینسان علم کلام از راه انتخاب پاره‌ای اصول فلسفی راجع به ماهیت وجود و دانش بشری، نتیجه‌گیری‌هایی می‌کرد که عقیده مبتنی بر سنت را درباره ماهیت و اسلوب تاریخ تأیید و از آن دفاع می‌کرد. به پایمردی علم کلام، این عقیده درباره تاریخ، با مختصر تغییراتی، سلطه خود را بر ادبیات تاریخی اسلام تا زمان ابن خلدون حفظ کرد. درست است که بسیاری از مورخان از آن عدول می‌کردند و در صدد برمی‌آمدند تا در پی جویی طبیعت بشر و اجتماع، از معتزله و فلاسفه پیروی کنند ولی آثار آنان ابتکارات تازه‌ای در این زمینه نبود، بلکه بیشتر جنبه اصلاح گرایش قدیم را داشت، و آنها را باید با مقایسه با مکتب سنتی یا نقلی که در سراسر تاریخ اسلامی سنت اصلی تبعات تاریخی بود درک کرد.

۳- آشنایی مسلمانان با علوم می‌که تازه از زبان یونانی ترجمه شده بود، به ویژه جغرافیا و حکمت طبیعی، و گسترش دامنه امپراتوری اسلام که مسافرت و بازرگانی را تسهیل کرد، علاقه تازه‌ای به افکار و رسوم اقوام دیگر و مطالعه تطبیقی آنها برانگیخت. این علاقه مسائل تازه‌ای برای مبحث تاریخ به وجود آورد^۲. مورخانی که این مسائل را مطالعه می‌کردند یا زیر نفوذ معتزله در می‌آمدند و بسیاری از عقاید آنها را اقتباس می‌کردند مانند مسعودی، و یا مانند مسکویه و بیرونی فیلسوفان و علمای طبیعی مستقل‌الرأیی بودند که به تاریخ از آن جهت عطف توجه کردند که باعلاق علمی و فلسفی آنها ارتباط داشت. خدمات آنان به فن تاریخ نگاری به همان اندازه متنوع بود که سوابق و علائقشان. چیزی که آنان را به هم مرتبط می‌ساخت يك مجموعه

۱- همان مأخذ، ۱۲-۱۳.

۲- کیب، ذیل دایرة المعارف اسلامی، صفحات ۲۳۷-۲۳۸؛ «تاریخ نگاری مسلمین» روزنتال، صفحه ۱۱۷ به بعد.

عقاید نبود، بلکه يك نحوه بر خورد بود. این مورخان بسیاری از مآخذ مورد استناد مورخان نقلی به ویژه کسانی را که مربوط به تاریخ پیش از اسلام بود رد کردند.^۱ مسعودی به جای وقایع نگاری سیاسی روی تاریخ فرهنگ و عمران جهان تکیه کرد و مسائل جدید مانند رابطه محیط طبیعی با تاریخ بشر و مقایسه میان ادوار زندگی گیاهی و حیوانی و نهادهای بشری را مورد بحث قرار داد.^۲ مسکویه درباره استفاده عقلی از تاریخ جهان مادی برای مقاصد اخلاقی و سیاسی به شرح و بسط پرداخت. به سنت ارسطو، تاریخ در نظر مسکویه کنیز سیاست بود یعنی فنی که به واسطه آن فرمانروایان و صاحب منصبان عالی رتبه، تدبیر لازم را برای حسن اداره امور کسب می کنند و عوام درس خانه داری، دوستی و طرز رفتار با بیگانگان را می آموزند.^۳ بیرونی معلومات خود را در رشته فلسفه و علوم طبیعی وارد تاریخ کرد و توانست بر مشکلات مطالعه در پیرامون بنیان اجتماعی و عقاید دینی و علمی و تمدن معاصر هند که با تمدن محیط خود تفاوت اساسی داشت فایق آید.^۴ بیرونی ثابت کرد که «افکار» می تواند موضوع تحقیقات تاریخی قرار گیرد و عیناً مانند «واقعیات» که مکتب تاریخ نقلی خود را به آن محدود می کرد تحت مطالعه در آید.

در اسپانیای مسلمانان يك فیلسوف و اختر شناس دیگر یعنی قاضی صاعد (متوفی به سال ۱۰۷۰/ ۶۴۲)^۵ «طبقات الامم» خود را نوشت و این اثر همانند «تحقیق ماللهند»

۱- رجوع شود به «مروج الذهب» مسعودی، ج ۴ صفحات ۱۱۱-۱۱۴؛ «تجارب الامم» ابن مسکویه، ج ۱ صفحات ۵-۶.

۲- «التنبیه والاشراف» مسعودی، ص ۲ به بعد، ص ۶ به بعد، و «مروج الذهب» مسعودی، ج ۴ صفحات ۱۰۱-۱۰۴، ۱۷۹-۲۸۶.

۳- «تجارب الامم» ابن مسکویه، ج ۱، صفحات ۱-۵.

۴- «تحقیق ماللهند» بیرونی، صفحات ۹، ۴.

۵- تاع، ج ۱، صفحات ۳۴۳-۳۴۴؛ «مقدمه ای بر تاریخ علم» جرج سارتن، ج ۱، صفحات ۷۷۷-۷۷۶.

تألیف ابوریحان بیرونی منتها کم تفصیل تروجامع تر از آن بود. صاعد در این کتاب تاریخ، دانش، سیرت و زندگی اجتماعی امتهای گوناگون را تشریح کرد^۱ و يك علم کلی مردم شناسی ابداع کرد که در آن نهادهای هر جامعه به قوای ذهنی گوناگون بشر نسبت داده شده است. او پرورش علوم را که تجلیات نفس عاقله هستند مرحله قاطعی در تاریخ بشر می دانست و از اینرو جوامع را به دو طبقه کلی یعنی متمدن و وحشی تقسیم کرد^۲. اسپانیای مسلمان همچنین ابن حیان^۳ (متوفی به سال ۱۰۷۶/۴۶۹) را در دامان خود پرورش داد که یکی از بزرگترین مورخان سیاسی درهمه اعصار می باشد. با شرح غم انگیز و دلفکار و پیش گویانه ای که درباره زوال قرطبه نگاشته و با معرفتی که به روحیات فرمانروایان و توده های مردم حاصل کرده و با تحلیلی که از علل انحطاط اسپانیای مسلمان کرده هنوز هیچ مورخ اسلامی بر او پیشی نگرفته است^۴. ابن حزم (متوفی به سال ۱۰۶۳/۴۵۶)^۵ با اقدام به نقد تورات و انجیل، گروه سه نفری مورخان بزرگ اسپانیای مسلمان را در قرن یازدهم میلادی تکمیل می کند.

۱- «طبقات» قاضی صاعد، صفحات ۸-۹. وی برخی از معلومات خود را از آثار مسعودی استخراج کرد. رجوع کنید به مقدمه و حواشی تحقیقی ر. بلاشر بر ترجمه «طبقات» زیر عنوان Livre des catégories des nations (پاریس ۱۹۳۵) که در آنها مآخذ قاضی صاعد تعیین شده است.

۲- قاضی صاعد، در «طبقات» ص ۹-۱۱.

۳- «تاریخ ادبیات عرب»، تألیف بروکلمان، ج ۱، ص ۳۳۸ An Introduction to the History of Science «مقدمه ای بر تاریخ علم»، تألیف جرج سارتن، ج ۱ ص ۷۳۴-۳۵.

۴- رجوع شود به ابن بسام در «ذخیره فی محاسن اهل الجزیره»، ج ۱، ص ۸۶ به بعد، مقری در «نفح»، ج ۲، ص ۷۵۲ به بعد (که هر دو از «متین» ابن حیان نقل قول می کنند).

۵- «تاریخ ادبیات عرب»، ج ۱، ص ۳۹۹-۴۰۰ «مقدمه ای بر تاریخ علم»، ج ۱، ص ۷۱۳.

هر چند ابن حزم يك محقق محافظه کار مذهبی بود، مع الوصف نقدا و بر تورات و انجیل اکثر بر مبنای عقلی محض صورت گرفته است. او به برهان و مشاهده توسل می جوید و سعی می کند در تجزیه و تحلیل انجیل دو معیار به کار ببرد: یکی عدم تناقض باطنی و دیگر امکان ذاتی حوادثی که در آن نقل شده است.^۱

و بالاخره در هر مطالعه ای راجع به تاریخ نگاری در اسلام، از ظهور پاره ای آثار ویژه درباره علم تاریخ در قرن نهم هجری لا اقل باید ذکر ی به میان آورد، مخصوصاً «المختصر فی علم التاریخ» اثر کافیجی^۲ (متوفی به سال ۱۴۷۴ / ۸۷۹) و «الاعلان بالتوبیخ لمن ذم اهل التواریخ» اثر سخاوی^۳ (متوفی به سال ۱۴۹۷ / ۹۰۲). این دو اثر هم از حیث نحوه برخورد و هم محتوی متعلق به مکتب تاریخ نگاری سنتی یا نقلی و مذهبی است.^۴ آثار مذکور درباره موضوعاتی که مورد بحث قرار می دهند: یعنی درباره منشأ و تعریف و غرض تاریخ، و شیوه های تتبع تاریخی و شرایط مورخ، و دفاع از تاریخ در برابر تازشهای منقدان، و سرگذشت مورخان و ذکر کتابهای تاریخی درباره موضوعات گوناگون و جاهای گوناگون، چندان مطلب تازه ای ندارند. شیوه گلچین کردن

۱- «ابن حزم در «فصل»، ج ۱، ص ۱۱۶ به بعد.

۲- «تاریخ ادبیات عرب»، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۵. این کتاب یعنی «المختصر فی علم-التاریخ» در سال ۱۴۶۳ / ۸۶۷ نوشته شد و توسط ف. روزنتال چاپ و قسمت هایی از آن ترجمه شد «تاریخ نگاری در اسلام»، ص ۴۶۸-۵۰۱ (متن) و ۱۸۱-۱۹۴ (ترجمه).

۳- «تاریخ ادبیات عرب»، ج ۲، ص ۳۴-۳۵.

۴- در قرن چهاردهم / هشتم «مقدمه هایی» که ما در بالا به آنها اشاره نمودیم رو به ازدیاد نهاد و به درجه ای فزونی یافت که تنها جمع آوری محتوی آنها کتابهای قطوری را پر خواهد کرد. يك نظر اجمالی به «فوات الوفیات» صفدی (متوفی به سال ۱۳۶۳ / ۷۶۴) که بعداً توسط سخاوی به حد وفور استنساخ گردید مؤید این مدعا می باشد. هر چند باز «مقدمه» است ولی محتوی آن از متن مجزا و مستقل است. آنچه در سر آغاز کتاب «فوات الوفیات» آمده به همان اندازه با متن کتاب متفاوت است که «اعلان بالتوبیخ» سخاوی با «ضوء اللامع» او.

مطالب که در این آثار به کار رفته تا حد زیادی مسئول این تقیصه می باشد. در این آثار از «مقدمه‌های» مورخان پیشین و منابع دیگر مطالب فراوانی نقل شده، ولی دربارهٔ مسائلی که در اینگونه منابع بحث گردیده چندان یا هیچ تجزیه یا ترکیب یا تعمقی نشده است.^۱ از این حیث آثار مورد بحث جزئی از سنت دایرة المعارف نویسی را تشکیل می دهد که در این دوران رونق روزافزونی کسب کرده بود.^۲ غرض از نگارش این کتابها نیز ماهیت و اصل و نسب واقعی آنها را نمودار می سازد. اینها در وهلهٔ نخست در پاسخ به متکلمان معاصر نوشته شده اند که تاریخ را علم لازم یا حتی سودمندی نمی دانستند. از اینرو کفایتی و سخاوی می کوشند تا از ادبیات شکوفای تاریخی زمان خود در برابر این تازشها دفاع کنند و فواید دینی تاریخ را بنمایانند.^۳ در نتیجه، این کتابها نه تنها جنبهٔ تدافعی دارد، بلکه از سنت خاصی در علم تاریخ اسلامی دفاع می کند یعنی از سنت طبری و ابن الاثیر (که تاریخ را در وهلهٔ نخست گردآوری اطلاعات هستند می دانستند) و نه از سنت مسعودی و بیرونی که تحقیق فلسفی یا نظری را در تاریخ نگاری باب کردند.^۴

۴ - اینها بودگرایشهای اصلی در فن تاریخ نگاری در اسلام که افکار هر مورخ مسلمان با توجه به آنها باید مورد مطالعه قرار گیرد. از آنجایی که خود ابن خلدون

۱- رجوع شود به «تاریخ نگاری مسلمین» Muslim Historiography تألیف ف. روزنتال، ص ۱۷۷-۱۷۹.

۲- گلدزیهر در «مطالعات اسلامی»، ج ۲، صفحه ۲۶۷ به بعد.

۳- روزنتال در «تاریخ نگاری مسلمین»، ص ۳۸.

۴- رجوع شود به «مروج الذهب» مسعودی، ج ۱ ص ۶ به بعد و طی ۴۵-۴۶، «تنبيه والاشراف» ص ۱ به بعد و طی ۱۰۰ به بعد، بیرونی در «آثار الباقیه»، ص ۴-۵ و ۱۳ و ۱۴؛ رجوع شود به کتاب مذکور صفحات ۱۴۲-۱۴۳.

بر آن شد که علم تاریخ اسلامی را بررسی کند و نقدی از آن بر ماعرضه کند، ما نباید به خود اجازه دهیم که بدون مطالعه دقیق بحث خود او در باره این مسئله، روش او را در زمینه تاریخ نگاری در اسلام تعیین کنیم. این بحث مستلزم داشتن آگاهی از گرایشهای اصلی در فن تاریخ نگاری در اسلام است که در بالا بر خوانندگان عرضه گردید. با این آگاهی و سابقه ذهنی، اکنون ما توجه خود را به متن کتاب ابن خلدون معطوف می‌داریم. ابن خلدون در سه «مقدمه» پی‌درپی در کتاب عبر یعنی در پیشگفتار و مقدمه تمام کتاب و قسمت اول مقدمه کتاب اول، تاریخ را به عنوان يك موضوع خاص مورد بحث قرار می‌دهد^۱. سه بار رشته مطلب را به دست می‌گیرد و رها می‌کند و ظاهراً هیچ دلیلی برای این انقطاع وجود ندارد. ولی اگر این مقدمه‌ها با دقت بررسی شود يك وحدت محتوی و شیوه و هدف در آنها نمایان می‌گردد، یعنی نشان می‌دهد که هیچيك از مورخان پیشین که ابن خلدون

۱- در نامگذاری قسمت‌های کتاب عبر. ما از تقسیم‌بندی صریح خود ابن خلدون که در دیباچه آمده و همچنین از عناوین قرینه‌ای که در آغاز هر قسمت ذکر شده، پیروی می‌کنیم. بدینسان ما میان «مقدمه» و کتاب اول عبر فرق می‌گذاریم. این قسمت از زمان ابن خلدون به این سو «مقدمه» نامیده می‌شد (رجوع شود به ضوءاللامع سخاوی، ج ۴، ص ۱۴۷ و مق، ج ۲، ص ۴: ۱۱۴). در آغاز سده نوزدهم خاورشناسان فرانسوی عنوان «Prolégomènes» را برای مقدمه و کتاب اول عبر اختراع کردند (رجوع شود به «جریده آسیائی» Journal Asiatique سری شماره ۱، مجلد ۴ (سال ۱۸۲۴) صفحه ۱۵۸، و ایضاً مجلد ۵ (سال ۱۹۲۴) ص ۱۴۸، و ایضاً مجلد ۶ (سال ۱۹۲۵) ص ۱۰۶. این عنوان بعداً توسط کارترمر E. Quatremère و دسلان De Slane ویراستار و مترجم این قسمت‌های کتاب، اقتباس شد و از طریق آنها وارد زبان انگلیسی شد. (رجوع شود به آ. توینبی A. Toynbee در کتاب «بررسی تاریخ» A Study of History چاپ آکسفورد، سال ۱۹۴۸، ج ۳، ص ۳۲۲، و چارلز عیسوی C. issawi در کتاب «فلسفه يك عرب درباره تاریخ»، منتخباتی از مقدمه ابن خلدون تونس (۱۳۳۲-۱۴۰۶) چاپ لندن (سال ۱۹۵۰). این عنوان با وجود استعمال مکرر، مستند به متن نیست و گمراه‌کننده است، زیرا «مقدمه» و کتاب اول به طور مسلم برای دو منظور متفاوت نوشته شده‌اند و از حیث صبك و انشاء و طرز استدلال با هم فرق دارند. «مقدمه» تمامی کتاب—

می‌شناخت درصدد مطالعه اصولی تاریخ و تهیه مقدمات يك علم عمران یا اثبات لزوم آن بر نیامده بود. در قسمت دوم مقدمه کتاب اول، او علومی سوای تاریخ اعم از وضعی یا فلسفی را مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌نماید که هیچ نویسنده پیشین مبادرت به چنین کاری نیز نکرده است. بحث ما اینست که متن این مقدمه‌ها باید از بقیه کتاب اول جدا، و يك بحث جدلی یا «دیالکتیک» تلقی شود که هدف آن تمهید مقدمه برای متن بعدی است که در آن علم عمران به‌طور اخص بنیادگذاری شده، و این بحث نباید بامتن کتاب، خلط شود. چون این نظر برخلاف عرف است و از آنجایی که بررسی دقیق متن مورد بحث برای درك منشأ نظری «علم عمران» ابن خلدون دارای اهمیت است، در اینجا ما به تجزیه و تحلیل متن می‌پردازیم تا مأخذی برای تعبیر ما از شیوه و غرض آن علم به‌دست بدهد.

۲

بحث جدلی یا دیالکتیک ابن خلدون درباره تاریخ

۱- ابن خلدون در دیباچه کتاب عبر، مسئله اصلی را به‌طوری موجز و آزمایشی مطرح و آن را با ذکر يك فرق اصلی و چهار فرق فرعی توصیف می‌کند: نخست فرق میان شکل صوری و ظاهری تاریخ که عبارت است از اطلاعات گردآوری شده درباره وقایعی که در زمان و مکان بخصوصی روی داده است، و معنای باطنی تاریخ که تحقیق عقلی و نظری درباره منشأها و علتهاست و این کار را اجتهاد علمی می‌نامد. ابن خلدون سپس از تعریف تاریخ به تعریف مورخان عطف توجه می‌کند و میان خاصه → را معرفی می‌کند نه فقط کتاب اول، تخلیط آنها ممکن است موجب سوء تفاهم شدیدی هم در مورد شیوه ابن خلدون و هم طرز فکر او بشود. رجوع شود به ذیل صفحات بعد این کتاب.

(یعنی مورخان مورد قبول و احترام همگان که خودش آنها را «فحول» و «ائمه» می نامد) و عامه (یا به اصطلاح خود ابن خلدون «متطفلان» و «مقلدان» و «اصحاب اختصار») فرق قائل می شود. آثار هر دو دسته را نیز از حیث شیوه تاریخ نویسی از هم متمایز می سازد و در اینجا میان شیوه نظر و شیوه «نقل» فرق می گذارد و این نیز به نوبه خود، او را بر آن می دارد که میان پژوهندگان تاریخ نیز از نظر طرز بر خورد، تمایز قائل شود: يك دسته را «ناقد» می نامد که درباره منشأ و طبیعت و علل رویدادها تعمق می کنند و با توجه به سابقه خواص کلی شان (اعم از ثابت و متغیر) آنها را بررسی می کنند و گروه دیگر را «بلید» (به طور تحت اللفظی یعنی کودن) می خواند، یعنی کسانی که اطلاعات تاریخی را بدون توجه به منشأ، طبیعت یا علل رویدادها گردآوری می کنند. در پایان نیز ابن خلدون میان کتاب عبر به عنوان يك کتاب تاریخ با همه تاریخهای پیشین فرق قائل می شود. کتاب عبر هم در باره جنبه های ظاهری و هم باطنی تاریخ بحث می کند. این کتاب، زاده توجه مؤلف به لزوم اتخاذ يك روش انتقادی نسبت به اخبار تاریخی است و از این رو شیوه انتقادی در آن به کار رفته است. عبر برخلاف همه تاریخهای پیشین که مؤلف آن را می شناخت، طبیعت و علل واقعی رویدادهای تاریخی را به شیوه ای روشن و اصولی پی جویی می کند.

در اینجا مرحله اول بحث به پایان می رسد. فرق ساده میان جنبه ظاهری و باطنی تاریخ ادامه می یابد و با چهار فرق دیگر مرتبط می گردد و در نتیجه آنچه در بادی امر يك گفته عرضی و بی اهمیت جلوه می کرد در طبقه بندی مورخان پیشین و درك شیوه و نحوه برخوردشان با تاریخ، و در داوری راجع به ثمره تحقیق آنها و استفاده از آن، سودمند از کار درمی آید و نیز باز کر فرقه های بعدی نشان می دهد که این عقیده ساده درباره جنبه باطنی تاریخ سودهای گوناگونی دارد که در خور پی جویی و تحت نظم و قاعده در آوردن است. همچنانکه دیباچه رو به پایان می رود به خواننده با

ایماء و اشاره فهمانده می شود که چنین کاری در کتاب عبر صورت خواهد گرفت و زمینه تازه ای از دانش که تا کنون ناشناخته بوده است شناخته خواهد شد. فهرست محتویاتی که ابن خلدون در این قسمت از متن گنجانده است این نکته را آشکار می سازد که کتاب اول از سه کتابی که عبر را تشکیل می دهند کلاً به اینکار اختصاص یافته است.

۲ - مقدمه، تمام مسائلی را که در «دیباچه» مطرح شده دوباره پیش می کشد، منتها با تفاوت هایی در تأکید و شیوه و محتوی آنها. برخلاف گفته های احتیاط آمیز و خالی از شور و حرارتی که در دیباچه آمده، مقدمه، فضائل تاریخ و راه دشوار و پریچ و خم و شریف بودن هدف یا فواید آن را بر می شمارد. تمایز میان تقلید محض و تحقیق انتقادی تکرار می شود، ولی در اینجا تقلید صریحاً مسبب «مغالط» و «اوهامی» توصیف می گردد که در آثار فحول مورخان نقل شده، و حال آنکه تحقیق انتقادی به اصول عمل و قواعد سیاست و ماهیت فرهنگ و مقایسه اوضاع و احوال متشابه و متفاوت نسبت داده می شود. تحقیق انتقادی با خرد، حکمت و علم، یعنی با پی جویی ماهیت اشیاء، یکی می گردد. ابن خلدون در مقدمه، بر عکس دیباچه، می کوشد تا اصول و شیوه تاریخ را کاوش کند و نشان دهد که نادیده گرفتن این اصول موجب اشتباهاتی در گزارشهای تاریخی می شود و حال آنکه دانستن آنها به مورخ یاری می کند تا این اشتباهات را کشف و اصلاح کند^۱.

ابن خلدون دوازده نمونه خاص و در عین حال بارز ذکر می کند که به پندار او مورخان مرتکب اشتباه شده اند. بررسی علل چنین اشتباهات به این منظور است

۱ - این مطلب از عنوانی که ابن خلدون برای مقدمه با عبارت: «و تحقیق مذاهبه» برگزیده معلوم می شود. متن بعدی نشان می دهد که این عبارت در متن چنانکه دسلان در Prolégomènes ترجمه کرده به معنای «اثبات اصول آن» نیست. اصول علم جدید پیش از قسمت اول کتاب اول اثبات نشده است (مق، ج ۱، ص ۶۸ به بعد): ابن خلدون خود در مقدمه، خواننده را برای اثبات اصول مطرح خود به کتاب اول مراجعه می دهد.

که مراحل گوناگون رابطه میان جنبه‌های ظاهری و باطنی تاریخ را آشکار سازد. در اکثر این موارد انتقاد از امکان یا احتمال وقوع رویدادها توأم است با انتقاد از مراجعی که آن را نقل کرده‌اند و خصوصیت این مراجع و مآخذی که مورد استفاده آنان قرار گرفته است^۱.

نه نمونه اول از این دوازده نمونه، گروهی را تشکیل می‌دهد که مربوط است به: (۱) تاریخ کهن (نمونه يك تاسه) و (۲) سلوك، سیرت و اصل و نسب فرمانروایان بزرگ اسلامی (نمونه چهار تانه). همه اینها نشان می‌دهند که چگونه اشتباه ممکن است از جهل به جنبه پایداری تاریخ یعنی ماهیت کلی انسان و اجتماع منبث شود. لیکن این جنبه پایداری، نخست تعریف و سپس به این موارد اطلاق نمی‌شود، بلکه نویسندگان در آن قسمت از کتاب که این مثالها آورده شده قضیه را از پیش مفروض می‌دارد و نشان می‌دهد که می‌توان آن را از طریق بررسی انتقاد و مقایسه حوادثی که در زمانهای مختلف روی داده تحت نظم و قاعده در آورد^۲. در اینجا ماثیوه ابن خلدون را از راه تجزیه و تحلیل مثال اول توضیح خواهیم داد و سپس کمکی را که بقیه مثالها به بحث مامی کند تشریح خواهیم کرد.

مثال اول مربوط است به تعداد بنی اسرائیل هنگامی که از بیابان سینا بیرون آمدند. مسعودی و مورخان دیگر تعداد آنها را ۶۰۰,۰۰۰ نفر یا بیشتر، از افراد

۱- به طور کلی ابن خلدون در این مثالها از فن جرح و تعدیل به طور غیر مستقیم استفاده می‌کند. او به سیرت، دانش یا تحصیل ناقلان نمی‌تازد، بلکه با انتقاد از پاره‌ای از گزارشهای آنان و نمایاندن امتناع یا عدم احتمال آن گزارشها می‌فهماند که این ناقلان در موارد خاص اشتباه می‌کردند و دلیل اشتباه آنان هم این بود که همیشه از شیوه تحقیق انتقادی پیروی نمی‌کردند و اساس تاریخ را کاملاً درك نمی‌کردند.

۲- مق، ج ۱، ص ۹-۱۰: «گذشته و آینده به هم شبیه‌تر از آب به آب است».

مذکر بالغ، یعنی بیست سال به بالا ذکر کرده اند^۱. ابن خلدون می گوید که این عدد اغراق آمیز است و در تأیید گفته خود دلایلی می آورد. دلیل نخست مربوط به اقتصادیات جنگ است: اومی گوید که آنزقه و سازوبرگ رساندن به چنین لشکر بزرگی از توانایی مصر یا شام بیرون بود. دلیل دوم يك دليل سوق الجیشی است: لشکری به این بزرگی نمی توانست با موفقیت بجنگد. دلیل سوم مبتنی بر يك بررسی تطبیقی در باره لشکرهای متأخر است که بر سر زمینهای پهناورتر از سر زمینهای تسخیری لشکر اسرائیل غلبه یافتند و در عین حال تعداد آنان از سپاهیان اسرائیل کمتر بود. دلیل چهارم متکی بر علم انساب است: میان موسی و یعقوب (اسرائیل) فقط چهار نسل فاصله بود و هیچ قومی نمی تواند در فاصله چهار نسل به این سرعت تکثیر نفوس کند^۲.

۱- رجوع شود به مروج الذهب مسعودی، ج ۱، ص ۹۲-۹۴ که تعداد آن را ۶۰۰۰۰ نفر آدم بالغ ذکر کرده است، در سفر اعداد، باب ۱، آیه ۴۶، تعداد آنها ۶۰۳۵۵۰ ذکر شده (رجوع شود به رقم گرد و سر راست در سفر خروج و سفر اعداد) به استثنای قبیله مهم لاوی.

۲- نسب نامه موسی که در مروج الذهب (ج ۱، ص ۹۲، سط ۵-۶) قید شده با روایت تورات یکی است: موسی پسر عمرام (عمران) (۱۳۷ سال زیست به روایت سفر خروج، ب ۶، آیه ۲۰) پسر قهاث (۱۳۳ سال زیست، به روایت سفر خروج، ب ۶ آیه ۱۶) پسر لاوی (۱۳۷ سال زیست، به روایت سفر خروج، ب ۶، آیه ۱۶) پسر یعقوب و «لیه» (عمر یعقوب ۱۴۷ سال بود، به روایت سفر پیدایش، باب ۴۷، آیه ۲۸، مسعودی عمر او را ۱۴۰ سال ذکر می کند) سفر اعداد از حیث هویت مصنف و انشاء و همچنین آمار مذکور در بالا اشکالات زیادی برای نقد تورات و انجیل به وجود آورده است: اگر زنان و کودکان را هم به حساب بیاوریم تعداد کل مورد بحث ما از دو میلیون نفر تجاوز می کند که از جمعیت تخمینی مصر در آن زمان بیشتر است. پژوهندگان امروزی تورات این نظریه را ترجیح می دهند که آمار بالا در واقع آمار داود (کتاب دوم سموئیل) بوده که از متن اصلی جابجا شده است. ابن خلدون از این فرضیه آگاه بود (مق، ج ۱، ص ۱۱) و عقیده داشت که حتی برای زمان داود هم این رقم اغراق آمیز است. برای آثاری که در تجزیه و تحلیل سفر اعداد نوشته شده رجوع شود به Hextateuch (مش کتاب اول تورات) اثر ف. اچ. وود F. H. Woods و «فرهنگ تورات و انجیل» Dictionary of the Bible (چاپ نیویورک ۱۹۰۳).

ابن خلدون سپس این مثال بخصوص را مأخذی برای انتقاد از روش کلی مورخان قرار می‌دهد که خوش دارند در تعداد لشکرهای مختلف غلو کنند. و او این غلو را حمل می‌کند بر جهل از این مباحث، «ولع نفس به غرائب» شیوع غفلت، نداشتن روش انتقادی در بازشناختن درست از نادرست، فقدان اعتدال و انصاف در بررسی اخبار و فقدان تحقیق و تعمق که پذیرفتن جعل را تشویق می‌کند^۱.

مثال دوم و سوم مربوط است به کشور گشاییهای فرضی تبابعة ملوک یمن، و وجود فرضی ارم یعنی شهری که می‌گویند به دست قوم عرب نژاد عاد ساخته شده بود. ابن خلدون از مأخذ این خبر انتقاد می‌کند و نشان می‌دهد که عدم ذکر آن در اخباری که بایستی از آن ذکر کرده باشد صحت آن را مشکوک می‌سازد و این شهر را ساخته و پرداخته افسانه سرایان می‌شمارد. زبان‌شناسی و جغرافیا دو مبحث جدیدی است که ابن خلدون در استدالات خود برای رد این اخبار مورد استفاده قرار می‌دهد^۲. مثالهای چهارتانه، بیش از هر چیز در انتقاد از سیرت فرمانروایان اسلامی است و از تاریخ اسلام که مورخان و فرمانروایان اسلامی با آن آشنایی داشتند و به دلایل سیاسی و اجتماعی و دینی به آن علاقه‌مند بودند بحث می‌کند. ابن خلدون از این مثالها برای نمایاندن مسائل جدید منبعث از جنبه‌های باطنی تاریخ استفاده می‌کند. روش او همانند روشی است که در مورد سه مثال اول به کار رفته است. او می‌کوشد تا بجای انتقاد از مأخذ اخبار، محتوی خود اخبار را مورد بررسی قرار دهد. این اخبار به توسط يك یا چند مرجع معتبر مسلمان نقل شده است که خود ابن خلدون آنان را به طور کلی قابل اعتماد می‌داند و آثارشان را فراوان به کار می‌برد. از اینرو غرض از این مثالها اینست که نشان دهد که چگونه و چرا مراجع صلاحیتدار

۱- مق، ج ۱ صفحات ۱۱-۱۲، رجوع شود به ج ۱، ص ۵۱، ج ۲، صفحات ۷۸-۷۹.

۲- مق، ج ۱، صفحه ۱۳ به بعد.

در نقل اخبار از راه راست منحرف می‌شوند و چگونه آثار آنان توسط مورخی که از شیوه تحقیق انتقادی پیروی می‌کند باید مورد استفاده قرار گیرد.

ابن خلدون ضمن تأمل درباره محتوی این اخبار، سیرت فرمانروایان مورد بحث را با اشاره به گفتارها و کردارهایشان بازمی‌نماید. وضع عمومی عواطف مذهبی و راه ورسم سیاسی اجتماعی را که بر آنها فرمانروایی می‌کردند ذکر می‌کند و ماهیت و اثر محدودیت‌های سیاسی و مذهبی که پاره‌ای کردارها را ناروا و پاره‌ای راروا می‌شمردند بیان می‌کند^۱. و بالاخره نشان می‌دهد که چگونه اوضاع و احوال موجود در میان گروه‌هایی که با این دو دمانهای فرمانروا مخالفت می‌ورزیدند موجب حسد و نارضایی می‌گردید و چگونه گزارش‌هایی در ضدیت با آنها جعل و منتشر می‌شد. این گزارشها مورد قبول مورخان برجسته‌ای واقع می‌گردید که بواسطه بی‌اطلاعی از جنبه باطنی تاریخ مرتکب این خطا می‌شدند که آنها را بی‌چون و چرا رو نویس می‌کردند. از این نظر همه مورخان پیشین به خطا رفته بودند، با این تفاوت که مورخان بزرگ به طور کلی موثقتر بودند و اشتباهات آنها نتیجه سهوها و لغزشهای اتفاقی بود و حال آنکه مقلدان بی‌تمیز صرفاً این اشتباهات را رو نویس کرده اشاعه می‌دادند^۲. در نظر گروه دوم، اخبار درست و نادرست یکسان بود. به همین دلیل است که ابن خلدون از آنها جز به طور جمع‌ذکری نمی‌کند و درباره جزئیات مطلب با آنها از در بحث در نمی‌آید. از سوی دیگر وقتی يك مورخ بزرگ مانند طبری یا مسعودی یا يك مفسر بارع قرآن مانند ثعالبی^۳ (متوفی به سال ۴۲۷/۱۰۳۵) یا زمخشری (متوفی به سال ۵۳۸/۱۱۴۴)^۴

۱- در برخی از موارد وی از مراجع مورد احترامی نقل قول می‌کند تا دعاوی خود را ثابت کند (رجوع شود به: مق، ج ۱ ص ۲۳، ۲۷-۲۸، و ۳۳-۳۴).

۲- مق، ج ۱، ص ۴۳.

۳- مق، ج ۱، ص ۱۷؛ تاع، ج ۱، صفحات ۳۵۰-۳۵۱.

۴- مق، ج ۱، ص ۱۷؛ تاع، ج ۱، ص ۲۸۹ به بعد.

یا حکیم الهی برجسته‌ای چون باقلانی (متوفی به سال ۱۰۱۳/۴۰۳)^۱ مرتکب خطایی می‌شوند، شاید دلایلی وجود داشته باشد که اگر در آنها تعمق شود ممکن است ماهیت مبحث مورد مطالعه را روشن سازد.

همه اینها به این قصد است که غرض اصلی او یعنی پی‌جویی جنبه‌های باطنی تاریخ برآورده شود. غرض از بحث ابن خلدون نه ذکر اشتباهات بخصوص است و نه علل ارتکاب آنها، بلکه غرض، آشکار کردن رازی است که تا آن زمان نامشهود مانده بود، یعنی اینکه درست نوشتن تاریخ مستلزم آگاهی از ماهیت رویداد های تاریخی و بررسی مداوم اخبار منقول براساس این آگاهی است، تا هر چه با آن مطابقت می‌کند پذیرفته و بقیه رد شود.^۲ اخبار جسته و گریخته تاریخی ترجمان جزئی وسطی نکاتی ژرف‌تر و کلی‌تر است و اگر مورخی از آن جنبه ژرف‌تر تاریخ بی‌اطلاع باشد نمی‌تواند اخبار ظاهری را که برای او نقل شده درک کند یا خبر درست را از نادرست باز شناسد.

ضمن بحث در پیرامون گروه اول از نه مثال که نشان می‌دهد که چگونه در اثر بی‌اطلاعی از جنبه نامتغیر تاریخ اشتباهاتی روی می‌دهد، یک جنبه دیگر نیز نمایان می‌گردد و آن تغییر کند و تدریجی یا «تبدل» است که به عدم تجانس [میان عادات و فرهنگ اقوام غالب و مغلوب] منتهی می‌شود.^۳ به همین دلیل است که ابن خلدون به جای پایان دادن به بحث، مطلب تازه‌ای به میان می‌آورد و فرق میان متغیر و نامتغیر و تباین و تجانس را بازمی‌نماید. غرض از گروه سه گانه دوم از مثالهای یاد شده، نمودن این عدم تجانس از راه ذکر خطاهای مورخانی است که تغییر و تبدل را

۱- مق، ج ۱، ص ۳۲؛ تاع، ج ۱، ص ۱۹۷.

۲- مق، ج ۱، صفحات ۴۳-۴۴.

۳- مق، ج ۱، صفحات ۴۴-۴۶.

نادیده می‌انگاشتند و این حقیقت را از نظر دور می‌داشتند که حکومتها، زبانها، صنعتها و شیوه زندگی در دو دوران تاریخی هرگز یکسان نیست.

ابن خلدون از بحث در باره تغییر و تبدل و اهمیت آن برای درک تاریخ و تاریخ نگاری، به بحث در پیرامون تحول اساسی در جهان اسلامی در قرن چهارم هجری عطف توجه می‌کند و اوضاع و احوال نوینی را که در قرن هشتم هجری حکمفرما بود دلیل کافی برای نوشتن عبر می‌داند و این کار را به صورت يك ذیل یا به قول خودش يك «فائده» انجام می‌دهد که در سر آغاز، رابطه میان تاریخ عمومی را با تاریخ خاص بیان می‌دارد و سپس عدم تشابه میان اوضاع موجود در دو دوره یعنی قرنهای چهارم و هشتم هجری را تشریح می‌کند. دوران اول مورد مطالعه بسیاری از مورخان بزرگ قرار گرفته بود. ابن خلدون از میان این مورخان دو نفر را برمی‌گزیند: یکی مسعودی که تاریخی به نام مروج الذهب^۱ (مرغزارهای زر) را نوشت و ابن خلدون او را پراحترسین مورخ اسلامی می‌داند^۲، و دیگر ابوعبید بکری^۳ (متوفی به سال ۴۸۷/۱۰۹۴) که در زمانی می‌زیست که اوضاعی که مسعودی توصیف کرده بود چندان تغییری نیافته بود و از این رو کتابی در باره جغرافیای تاریخی به نام «المسالك والممالك»^۴ نوشت. این مورخان هر دو اطلاعاتی در باره اوضاع اقتصادی و اجتماعی به خواننده می‌دهند و به عقیده ابن خلدون در باره اینکه تاریخ چگونه باید نوشته شود نزدیکی هستند. ستایش ابن خلدون از مسعودی به ویژه حائز اهمیت است، زیرا مسعودی مهمترین نماینده مشرب فلسفی در تاریخ نگاری اسلامی بود. ابن خلدون پس از

۱- مق، ج ۱، ص ۵۱؛ رجوع شود به: تاع، ج ۱ صفحات ۱۴۵-۱۴۶.

۲- مق، ج ۱، ص ۵۱.

۳- تاع، ج ۱، ص ۴۷۶؛ مقدمه‌ای بر تاریخ علم، جرج سارتن، ج ۱، ص ۷۶۸.

۴- مق، ج ۱، ص ۵۱؛ رجوع شود به: تاع، ج ۱، ص ۴۷۶.

توصیف اجمالی اوضاع جهان اسلامی در سده هجری و پس از بیان پاره‌ای از علت‌های آن، لزوم نگارش تاریخی را یادآور می‌شود که این اوضاع را مورد مطالعه قرار دهد و از مسعودی پیروی کند.^۱ از اینرو مقدمه کتاب عبر را مانند دیباچه آن به اظهاراتی درباره کتاب عبر ختم می‌کند و در هر دو مورد اصل کتاب و ماهیت آن را به طوری مؤثر ببحث پیشین در باره تاریخ ربط می‌دهد، و در هر دو مورد دلیل می‌آورد که در آثار تاریخی اساتید فن نقیصه‌ای وجود دارد که باید رفع شود.

۳- ابن خلدون برای سومین بار گفتگو در باره تاریخ را در بخش اول مقدمه کتاب اول که به ویژه در علم عمران بحث می‌کند به میان می‌آورد و پیش از گفتگو در باره این علم نتایجی را که از گفتگوهای پیشین گرفته شده بود خلاصه می‌کند و آنها را با علم جدید که موضوع کتاب است ربط می‌دهد.

ابن خلدون بحث خود را با تعریف تازه و جامع‌تری از تاریخ آغاز می‌کند. این تعریف به فرق میان جنبه‌های ظاهری و باطنی تاریخ استناد نمی‌جوید و نیز به فضیلت تاریخ به عنوان يك مبحث تحقیقی اشاره نمی‌کند. فرقها و اظهار نظرهای پیشین که در اثبات مدعا سهم خود را ادا کرده‌اند اکنون به کنار گذاشته می‌شوند و ابن خلدون فقط می‌گوید: «تاریخ در حقیقت خبرهایی راجع به اجتماع انسانی یعنی عمران جهان (به صور گوناگون آن) است»^۲. سپس می‌گوید که دروغ در گزارشهای تاریخی، امری طبیعی است و در این باره نه برهان می‌آورد و نه شرح و بسط می‌دهد. در جملات کوتاه و رمزی بعدی، هفت سبب برای آن ذکر می‌کند. شش سبب اول مربوط است به سیرت مخبران، تعصب، اعتماد زیاده از اندازه به قول ناقلان اخبار، عجز از فهم مقاصد اخبار، خوش باوری، عجز از تطبیق

۱- مق، ج ۱، ص ۵۲.

۲- مق، ج ۱، ص ۵۶.

اوضاع و احوال با رویدادها و میل تقرب جویی به صاحبان قدرت و نفوذ. سبب هفتم و آخر را به علم جدید نسبت می دهد و آن را «جهل از چگونگی احوال» [یا مراحل تغییر] عمران^۱ توصیف می کند. این سبب را ابن خلدون مقدم بر همه سببهای دیگر و مهمترین سبب بروز اشتباه در کتابهای تاریخی می داند.^۲

سپس می رسیم به دسته سوم از چهار مثال مأخوذ از آثار دوماورخی که ابن خلدون در سر آغاز کتاب نام برده است: اولی و دومی و چهارمی از مسعودی و سومی از ابو عبید بکری است.^۳ و این مثالها را برای توضیح مطالب زیر آورده است:

«هر حادثی از حوادث، خواه ذات باشد و خواه فعل، باید طبیعتی خاص ذات خود و آنچه از اوضاع و احوال بر آن عارض می شود داشته باشد. از اینرو اگر شنونده (مورخ) از طبایع حوادث و احوال عارضی و مقتضیات^۴ آنها آگاه باشد این آگاهی به او یاری خواهد کرد تا در مطالعه اخبار، درست را از نادرست باز شناسد»^۵.

غرض از ذکر مثالهای بالا اینست که نشان دهد چگونه می توان این آگاهی را در موارد خاص به اخبار تاریخی در زمینه علم طبیعی، اقتصاد و شهر سازی اطلاق کرد. این مثالها نشان می دهد که چگونه پس از تحقیق در باره طبیعت آدمی و حیات اقتصادی و کم و کیف مصالحی که در ساختن شهرها به کار رفته است معلوم خواهد شد که خبرهای نقل شده نمی تواند حقیقت داشته باشد.

این گفته به ظاهر ممکن است تکرار سخنانی به نظر رسد که دوبار قبلاً گفته شده بود، ولی در عین حال به تأمین منظور مشخصی یاری می کند و بحث را یک مرحله

۱- رجوع شود به: قاموس گوآشون Goichon، صفحات ۹۸-۹۹ (شماره ۱۹۸).

۲- مق، ج ۱، ص ۵۷: ۱۵-۱۶، ۵۸، ۶۰، رجوع شود به: ج ۲، صفحات ۷۸-۷۹.

۳- مق، ج ۱، صفحات ۵۸-۶۰.

۴- رجوع شود به: قاموس عربی-انگلیسی لین Lane، ص ۲۹۸۹.

۵- مق، ج ۱، صفحات ۵۷-۵۸.

به پیش می‌برد. نخست اینکه پس از بحث بالنسبه مغشوش در سر آغاز کتاب در باب علل بروز اشتباه در اخبار تاریخی، در اینجا میان علل ناشی از سیرت ناقلان و علت مهمتر یعنی جهل از طبیعت خود حوادث، فرق بارزی گذاشته می‌شود. دوم اینکه طبیعت حوادث بر طبق علم جدید با وضوح بیشتری تعریف می‌گردد.

مسئله آخر مربوط به شیوه تاریخ نگاری است. جرح و تعدیل به عنوان علمی در خدمت فقه و همچنین علم تاریخ، قبلاً توسط محققان اسلامی توسعه و تکامل یافته بود. از اینرو اقدام بعدی ابن خلدون این بود که هدف صحیح دو علم حدیث و تاریخ را که هر دو از فن جرح و تعدیل به عنوان يك ابزار برای شیوه کار خود استفاده می‌کردند تعریف کند. به عقیده ابن خلدون علم حدیث در وهله نخست از احکام شرعی درباره کردار، گفتگو می‌کند و حال آنکه تاریخ از وقایع بحث می‌کند بنابراین نخستین پرسش در مورد علم حدیث اینست که آیا این احکام توسط مراجع صحیح نقل شده‌اند یا نه، و تنها راه برای معلوم ساختن آن، تحقیق در پیرامون ناقلانی است که این احکام را نقل کرده‌اند^۱.

لیکن اخبار تاریخی احکام نیست، بلکه اظهاراتی مثبت یا منفی درباره رویدادهاست. این اظهارات بنفسه ممکن است درست یا نادرست باشد. این تعریف دستوری

۱- مق، ج ۱، ۶۱-۶۰، رجوع شود به ج ۲، ص ۳-۴، ۱۸-۱۹، و ۵۱ به بعد، ۱۴۳، ۴۵-۳۴۰ که در آن ابن خلدون فرق میان مقصود و روش علم احادیث و علوم فقهی مبتنی بر آن از يك طرف، و روش علوم را که با واقعیات و ماهیت آنها سروکار دارد تأکید می‌کند. ابن خلدون خود وقتی می‌خواهد درستی یا نادرستی گفته‌های دیگران را محرز دارد یا امکان واقعه‌ای طبیعی مسلم گرفته شده است و یا مسئله مورد بحث دانستن این است که آیا مؤلفانی که آن را گزارش داده‌اند قابل اعتماد هستند یا نه، از جرح و تعدیل یاری می‌گیرد (رجوع شود مثلاً به مق، ج ۲، ص ۵۱ به بعد، ۴۵-۲۴۰ و جاهای دیگر).

و منطقی آنهاست. شیوه انتقادی نسبت به این اظهارات باید با این پرسش آغاز شود که آیا وقوع چنین رویدادهایی ممکن بوده است یا نه، و این پرسش باید مقدم بر هر چیز دیگر باشد، زیرا همینکه عدم امکان وقوع حوادث محرز گردید انتقاد، در مراجعی که آنها را نقل کرده اند بیفایده است.^۱ از اینرو در حالی که علم حدیث دامنه خود را به جرح و تعدیل اخبار محدود می کند، تاریخ باید، هم تحقیق در باره طبایع حوادث و هم جرح و تعدیل را در مورد اخبار به کار ببرد. پس تاریخ احتیاج به یاری گرفتن از دو علم دارد: یکی علم عمران که در طبایع حوادث تاریخی بحث می کند و علم جرح و تعدیل که از شایستگی، دانش، انگیزه ها و چیزهای دیگر ناقلان اخبار گفتگو می کند.

علم عمران اگر بر حسب «ثمره» آن تعریف شود، ابزار اساسی است ولی باز ابزار تاریخ است.^۲ با این نتیجه گیری ابن خلدون بحث کلی خود را در باره تاریخ به پایان می رساند. پس از اثبات لزوم علم عمران برای فهم تاریخ و پس از آوردن مثالهای واقعی و نمونه های بارز در اثبات اینکه هیچیک از مورخان پیشین که او می شناخت چنین علمی را تدوین یا از آن استفاده نکرده بود، ابن خلدون در قسمت دوم دیباچه کتاب نخست، به تعریف آن علم و مقایسه اش با علوم مربوطه می پردازد.

۴ - ابن خلدون بحث خود را در باب علم جدید امتحاناً با تعریف زیر آغاز می کند:

«معیار صحیح برای تشخیص صدق و کذب اخبار بر حسب ممکن یا ممتنع بودن آنها، مطالعه درباره اجتماع بشری (یعنی عمران) است. ما باید میان: (الف) احوالی که بالذات و به مقتضای طبیعت آن روی می دهد، و (ب) آنچه عارضی

۱- رجوع شود به مق، ج ۲، ۱۴۳.

۲- مق، ج ۱، صفحات ۶۰-۶۲.

است و نباید به حساب آید و (ج) آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود، فرق بگذاریم. اگر چنین کنیم معیاری به دست خواهیم آورد... که برهانی است و شك به آن راه نمی یابد.^۱

علم عمران علمی مستقل است، زیرا در باره «احوال ذاتی» يك «حقیقت طبیعی و درك پذیر»^۲ بحث می کند که هیچکس که ابن خلدون می شناخته قبلا آن را مطالعه نکرده بود. اگر اقوامی غیر از یونانیان (به ویژه ایرانیان، کلدانیان، سریانیان، بابلیان یا قبطیان) به مطالعه این علم پرداخته بودند نتایج آن به مسلمانان نرسیده بود، زیرا مسلمانان علوم را اصولاً از یونانیان به میراث بردند.^۳ ولی چرا یونانیها به این علم بذل توجهی نکردند؟ ابن خلدون می گوید که يك پاسخ احتمالی به این پرسش اینست که «حکماء» بیشتر به «ثمرات» علوم توجه داشتند و چون ثمره آنی علم عمران تصحیح اخبار تاریخی است و این کار شریفی نیست، از اینرو حکماء آن را فرو گذاشتند.^۴ در نتیجه ابن خلدون ادعا می کند که علم عمران را از عقلای کهن نیاموخته است، بلکه اصول آن پس از پی جوییهای شخصی و مطالعات ممتد بخاطر او خطور کرده است.^۵

با این حال تصدیق می کند که علومی بودند که شاید با علم جدید مشابهت داشتند. ابن خلدون بقیه بحث را به اثبات این مطلب تخصیص می دهد که این مشابهت

۱- مق، ج ۱، ص ۶۱.

۲- مق، ج ۱، ص ۶۳: ۲-۴.

۳- مق، ج ۱، صفحات ۶۲-۶۳.

۴- قسمت منقول از ابن خلدون.

۵- مق، ج ۱، صفحات ۶۲، ۶۵، ۶۶. بویژه، ابن خلدون منکر آن است که علم جدید را از ارسطو یا موبدان آموخته باشد. رجوع شود به بخش «لزوم علم فرهنگ یا عمران» بحث مقدماتی درباره اصول آن، در کتاب حاضر، صفحات بعد.

صرفاً صوری است و سپس فرقه‌های اصلی میان این علوم و علم عمران را بیان می‌کند و به‌ویژه پنج علم را نام می‌برد: دو علم اول یعنی خطابه و سیاست از علوم یونانی است، سومی و چهارمی یعنی اثبات نبوت و اصول فقه از علوم اسلامی است، و پنجمی یعنی ادبیات تمثیلی که بنا به توضیح ابن خلدون در واقع علم نیست، میان همه اقوام که خردمندانی داشته‌اند مشترك است^۱.

ابن خلدون نخست به علم خطابه می‌پردازد و مانند فیلسوفان دیگر اسلامی خطابه (ریطوریکا) تصنیف ارسطو را کتاب هفتم ارغنون^۲ می‌داند و می‌گوید که خطابه يك شیوة منطقی است و از اینرو هیچ مبحث بخصوصی ندارد. وی خطابه را بدین گونه تعریف می‌کند: «سخنوری‌هایی که برای برانگیختن عامه به پذیرفتن یا رد کردن نظر بخصوصی سودمند است»^۳. بنابراین خطابه نمی‌تواند به نحوی اساسی در عمران که رشته مستقلی از علوم است بحث کند.

سیاست که اخلاق و اقتصاد را نیز شامل می‌گردد از نظر ارسطو و حکمای اسلامی برترین علم عملی شناخته می‌شد^۴. نخستین هدف سیاست به عنوان يك علم عملی، کامل کردن کردار آدمی است. این علم به‌ویژه با تدبیر منزل و شهر سروکار دارد. ابن خلدون توجه خود را روی این هدف نخستین متمرکز کرده سیاست را بدین گونه

۱- مق، ج ۱، ص ۶۲ به بعد.

۲- مق، ج ۱، ص ۶۲، ج ۳، ص ۱۱۱؛ رجوع شود به: ارسطو، «ریطوریکا» I. i. ۱، ۸-9، I. 7.1a.

۳- مق، ج ۱، ص ۶۲: ۵-۶ رجوع شود به: ارسطو، «ریطوریکا» 25 1355b، I. 2. به بعد. برخی از مؤلفان اسلامی تاریخ و ریطوریکا را با هم جمع کرده بودند، مثلاً ابن ابی-الریبع در «سلوك» ص ۶۵. رجوع شود به مق، ج ۱، صفحات ۲۴۴-۲۴۵، که در آنجا ابن خلدون به خلاصه ریطوریکای ابن رشد مراجعه می‌دهد.

۴- «احصاء العلوم» فارابی، ص ۱۰۲ به بعد؛ «اقسام» ابن سینا، صفحات ۱۰۷-۱۰۸.

تعریف می‌کند: «سیاست تدبیر منزل یا شهر به آیین اخلاق و خرد است، تا جمهور مردم را به راهی سوق دهد که به حفظ و بقای نوع منتهی شود»^۱. بدینسان هدف سیاست با هدف علم عمران فرق اساسی دارد، زیرا در حالی که سیاست می‌کوشد تا اجتماع را چنانکه باید و شاید سامان دهد علم عمران، اجتماع را برای تحقیق وقایع تاریخی و اصلاح اخبار مورد مطالعه قرار می‌دهد. این دو علم ممکن است در باره موضوع واحدی بحث کنند، منتها این بحث از دو دیدگاه متفاوت است.

اثبات نبوت و اصول علم فقه برخلاف خطابه و سیاست، در اصل [از مقوله] علوم غیر عقلی هستند. منشأ اصلی آنها تعقل نیست بلکه الهام است. ولی این علوم در براهین خود با مسائلی سروکار دارند که از حیث «موضوع» و «نقطه عزیمت» همانند مسائل علم عمران است^۲. مثلاً این علوم توضیح می‌دهند که نبوت به این دلیل لازم است که مردمان نمی‌توانند بدون «حاکم» زندگی کنند، و یا خداوند فرمان به عدل داده، زیرا ظلم اجتماع بشری را به ویرانی می‌کشانند. این دلایل صرفاً «مقاصد»^۳ نبوت و شرع را توجیه می‌کنند، ولی این گونه مقاصد در این علوم جنبه عرضی دارد، زیرا هدفهای ذاتی آنها سنجش حقایق تاریخی است که حقانیت رسالت پیغمبر و احکام خاص شریعتی را که او وضع کرده است اثبات کند و حال آنکه علم عمران منوط به وحی و الهام نیست بلکه تحقیقی عقلانی درباره طبیعت انسانی و اجتماع است^۴.

و بالاخره ابن خلدون علم عمران را با مجموعه عظیم و عامه پسند کلمات حکماء

۱- مق، ج ۱ ص ۶۲ سطور ۷-۹.

۲- مق، ج ۱ ص ۶۳، رجوع شود به «قاموس گواشون»، ص ۲۰۳ (شماره ۴۰۰).

۳- مق، ج ۱ ص ۶۳، رجوع شود به «قاموس گواشون»، ص ۳۰۴ (شماره ۵۸۳).

۴- مق، ج ۱، صفحات ۶۳-۶۴.

مقایسه کرده آن دو را از هم متمایز می‌سازد. این کلمات که کوتاه و پرمعنی است توسط مسلمانان به صورت کتاب راهنما برای استفادهٔ امراء گردآوری و حفظ می‌گردید، و غالباً به شیوهٔ خطابی نوشته می‌شد و پیراز پندواندرز بود.^۱

اینها حاوی اطلاعات تاریخی دربارهٔ نهادهای گوناگون اجتماعی و دستورهای راجع به رفتار مأموران دیوانی با مردم، و موضوعات دیگری بود که ابن خلدون

۱- مق، ج ۱، ص ۶۵ - ۶۶ ادبیات تمثیلی و کلمات قصاری را که ابن خلدون در اینجا به آنها اشاره کرده می‌توان به دو مکتب تقسیم نمود: نخست مکتب «شرقی» هرمن مصری، دانیال عبرانی، بزرگمهر و موبدان ایرانی و حکمای هندی. کلمات قصار و گفته‌های نثر این حکماء توسط ابن مقفع (متوفی به سال ۷۵۹/۱۴۲) و مسعودی (مروج الذهب، ج ۲، ص ۱۰۶، ۱۳۴، ۱۵۲، ۱۹۳ - ۱۹۴، ۲۰۵ - ۲۱۰) و ابوبکر طرطوشی (متوفی به سال ۵۲۰/۱۱۲۶) در ادبیات عرب متداول گردید. دوم مکتب یونانی - هلنی است. «مجاورات» افلاطون از جمله کتابهایی بود که به طور ملخص به اعراب رسیده بود. رجوع شود بمقالهٔ ف. روزنتال F. Rosenthal تحت عنوان: «دانش فلسفهٔ افلاطون در جهان اسلامی» The Knowledge of plato's Philosophy in the Islamic world در مجلهٔ فرهنگ اسلامی Islamic Culture چاپ حیدرآباد، شمارهٔ ۱۴، سال ۱۹۴۰، ص ۳۹۲ - ۳۹۴ کتاب سیاست که ابن خلدون ضمن بحث دربارهٔ ادبیات تمثیلی ذکر کرده، با متن یونانی کتاب سیاست (Politics) که امروز مامی‌شناسیم هیچ ارتباطی ندارد. خود ابن خلدون نیز در اصالت آن تردید داشت و آنرا جزء کتابهای مربوط به «سیاست مدنی» ذکر نکرده است. با اینحال چنین بنظر می‌رسد که او آنرا به دقت مطالعه کرده بود. می‌گوید که قسمتی از آن نیکو است و مبتدیان باید آن را بخوانند. خود کتاب به صورت يك رسالة باطنی است که برای اسکندر مقدونی شاگرد ارسطو نوشته شده و شامل ده فصل دربارهٔ فن حکومت است و فصل آخر آن از جادوگری و ستاره‌شناسی و طب بحث می‌کند. مکتب شرقی و مکتب یونانی - هلنی با هم از این حیث ارتباط داشتند که تصور می‌رفت یونانیها حکمت خود را از خاور زمین آموخته بودند، و این مکتب هم در جهان اسلامی و هم اروپای قرون وسطی متداول بود. (رجوع شود به مروج الذهب، ج ۲، ص ۱۶۴ - ۱۶۵ و کتاب «دو شهر» Two Cities اثر : Otto of Freising و کتاب «سیاست» منسوب به ارسطو و «عیون الانباء» از ابن - ابی‌اصیبه).

قصدها داشت در علم عمران خود مورد بحث قرار دهد. وی می گوید که فرق اصلی میان دو مبحث مزبور اینست که ادبیات تمثیلی، يك علم حقیقی نیست و در هیچ موضوع بخصوصی بحث نمی کند و همواره رمزی است و معنی صریح کلماتی را که نقل می کند توضیح نمی دهد و هرگز از علت های قریب گامی فراتر نمی نهد، تا علت های بعیدتر را جستجو کند^۱. و حال آنکه علم عمران تمام نهادهای بشری را فرامی گیرد و طبیعت و منشأ و علت های آن را با دلیل و برهان توضیح می دهد^۲.

۳

لزوم علم فرهنگ یا عمران: بحث مقدماتی درباره اصول آن

۱- اکنون ما آماده ایم که شیوه و هدف بحث ابن خلدون را در باب تاریخ و علم عمران در متنی که تجزیه و تحلیل کردیم مورد مطالعه قرار دهیم. از تجزیه و تحلیل ما معلوم گردید که صفت هایی مانند «علمی» یا «حقیقی» چندان مطلبی درباره اسلوب یا غرض متن به دست ما نمی دهد. و نیز روشن شد که هر چند بحث ابن خلدون در تاریخ شاید پاره ای تشابهات ظاهری با «مقدمه های» مورخان اسلامی و آثار تخصصی تر درباره تاریخ نگاری داشته باشد، با این حال از چند جهت با هر دو متفاوت است. بحث ابن خلدون از يك مقدمه به مفهوم عادی، زیاده تر است، زیرا تنها به ذکر چند اصل از شیوه کتاب و تعیین حدود هدف آن بسنده نمی کند. اگر مفهوم ما از يك کتاب درباره تاریخ نگاری این باشد که در پیرامون تکامل

۱- مق، ج ۱، صفحات ۶۴: ۵ و ۱۸، ۶۶: ۹۳-۱۰ و ج ۱، صفحات ۲۸۱-۲۸۲

و ج ۲، صفحات ۷۷-۷۸ (نقد طرطوشی)، «سراج» طرطوشی ص ۹۹ به بعد، «تدبیر»

ابن باجه، صفحات ۶-۷، ۸: ۱-۳.

۲- مق، ج ۱، صفحات ۶۵-۶۶.

فکر تاریخی بر اساس تقسیم آن به ترتیب زمانی، موضوع یا اسلوبی که گزارشهای تاریخی بر طبق آن تنظیم شده بحث کند، در آن صورت کتاب ابن خلدون در باره تاریخ نگاری نیست.^۱ با این حال این اثر او، تاریخ فکر تاریخی است، گویانکه از اصل خاصی در تنظیم موضوع و از شیوه خاصی در استدلال پیروی می کند. ابن خلدون عین همان اصل و شیوه را در گفتگو راجع به مباحث فکری دیگر نیز به کار می برد: بحث تاریخی او نمونه ای از طرز برخورد کلی او نسبت به مباحث عقلی است. از این رو ضمن مطالعه درباره طرز برخورد او با تاریخ، ما با طرز برخورد کلی او نسبت به مباحث فکری بطور اعم نیز آشنا خواهیم شد.

اصطلاح «شیوه» که در اینجا به کار رفته مترادف است با آنچه ابن خلدون به نام «منطق» می شناخت، یعنی: «يك رشته قواعد که به واسطه آنها در (مطالعه) تعریفات ذوات و حجت هایی که افاده تصدیق می کنند درست از نادرست باز شناخته می شود».^۲ این فنی است که نخستین بار ارسطو در کتاب ارغنون تحت نظم وقاعده در آورد. در اینجا ممکن است پرسیم که ابن خلدون کدام شیوه منطقی را که در ارغنون^۳ ذکر شده به کار برده است؟ مسلماً شیوه سفسطه یا خطابه یا شعر نیست و در نتیجه ما باید بین دو نوع منطق ارسطو یعنی برهان که در انالوطیکای اول و انالوطیکای دوم ذکر شده، وجدل که در «طوبیقا» بیان گردیده یکی را برگزینیم. هدف اولی استنتاجات یقینی، و هدف دومی استنتاجاتی است که از حیث احتمال دارای درجات گوناگون باشد. ارسطو برهان را بدینگونه توصیف می کند:

۱- رجوع شود مثلاً به: استفاده کافیهی از این اصول در «مختصر» و استفاده سخاوی از آنها در «اعلان».

۲- مق، ج ۳، ص ۱۰۸ سطر ۹-۱۰.

۳- مق، ج ۳، ص ۱۱۰، ۲۱۲-۲۱۳.

«مقصودم از برهان، شکلی یا قیاسی است که دانش علمی از آن حاصل گردد، یعنی قیاسی که درك آن بنفسه [متضمن] چنین دانشی باشد... مقدمات دانش برهانی باید یقینی و اولی و بیواسطه باشد و از نتیجه‌ای که از آنها گرفته می‌شود معلوم‌تر و بر آن مقدم باشد. اگر شرایط به‌جا آورده نشود حقایق اساسی با نتیجه متناسب نخواهد بود»^۱.

نخستین شرط برهان، چنانکه ابن خلدون ضمن توصیف ماهیت شیوه انالوطیقای دوم در ترجمه آزاد خود از این قسمت کتاب، رعایت می‌کند اینست که قیاس باید مبتنی بر مقدماتی یقینی و مبرهن و اولی باشد. آنگاه نتایج مبتنی بر چنین قیاسی را می‌توان به عنوان مقدمات برای قیاسهای دیگر به کار برد. اگر ما بحث ابن خلدون را درباره تاریخ که در بالا مطرح گردید بررسی کنیم می‌بینیم که این شرط برآورده نشده است، زیرا او بحث خود را با آن گونه مقدماتی که در اینجا تعریف شده آغاز نمی‌کند و صغری و کبرایی نمی‌چیند و به يك رشته نتایج یقینی ختم نمی‌کند.

پس با حذف برهان فقط جدل باقی می‌ماند. ابن خلدون به پیروی از ارسطو می‌گوید جدل آن نوع قیاسی است که برای خاموش کردن حریف به کار می‌رود و مقدمات آن «مشهورات» است. در مورد شرایط به کار بردن این گونه مباحثات و «مواضع» آنها، ابن خلدون خواننده را به مقولات (Topics) ارسطو مراجعه می‌دهد. اما ما می‌دانیم که ابن خلدون جدل را نخست برای خاموش کردن حریف به کار نمی‌برد، قصدش اینست که معلوماتی به خواننده بدهد و زمینه را برای معرفی يك

۱- انالوطیقای دوم ارسطو، 23، 19، 71b، 2، i، رجوع شود به شرح و... د. راس W. D. Ross در تألیفش به نام «انالوطیقای اول و دوم ارسطو»، متن مصحح با مقدمه و شرح، (چاپ آکسفورد ۱۹۴۹) ص ۵۰۷ به بعد.

علم فلسفی نوین آماده کند. ولی ضمناً همین مقاصد نیز جزء مواردی است که در «مقولات» ارسطو برای استفاده از جدل ذکر شده است که می گوید: جدل برای تحقیق درباره مشکلات و کشف حقیقت مسائل گوناگون است و می تواند به گردآوری و طبقه بندی مطالب مربوطه، کشف و تنظیم مسائل و رد یا اثبات قضایای مربوط به يك علم یاری کند.^۱ و ابن خلدون نیز جدل را برای همین مقصود به کار می برد. برای چنین مقاصدی لازم نیست که بحث را به مقدمات یقینی و ذاتی واولی یا از مقدماتی که قبلاً با برهان به ثبوت رسیده است آغاز کنیم. جدل را می توان با بیان عقاید یا مقدماتی که جنبه بیان عقیده دارند شروع کرد. این عقاید را ممکن است همه مردم یا برخی از آنها یا عقلای قوم یا اساتید فن داشته باشند و ممکن است بنفسه درست یا نادرست باشند. هدف جدل اینست که آنها را موشکافی کند. جدل ممکن است این عقاید را رد کند یا خواننده را قانع به پذیرفتن آنها کند و طرز عمل آن نیز بدین گونه است که یا ثابت می کند که اینها عقایدی محالند و یا عقاید ضد آنها را رد می کند. همچنین لزومی ندارد که مقدمات يك بحث جدلی جامع باشد یا بدون تناقض به کار رود.^۲

۱- مقولات ارسطو، ج ۱، فصل ۲، ص ۱۰۱. به طور خلاصه عمل جدل تنها دانستن نیست بلکه بیشتر آزمایش و انتقاد است (رجوع شود به مابعدالطبیعه ارسطو، باب ۵، فصل ۲، ص ۱۰۰۴) باید توجه کرد که در تاریخ عقاید، جدل همیشه به يك معنی بکار نرفته است. مثلاً بنا بگفته افلاطون: جدل شیوه فلسفه به مفهوم عالی کلمه است (جمهوریت، فصل ۷، ص ۵۳۵). جدل در این متن به این معنی به کار نرفته است. ابن خلدون جدل را به مفهوم ارسطو به عنوان شیوه ای مادون برهان به کار می برد، ولی اگرچه جدل در کتاب ارسطو و ابن خلدون مادون برهان است، با این حال سودهایی دارد و در مقابله با پاره ای مسائل در بعضی مراحل تکامل يك علم لازم است. رجوع شود به مقاله ریچارد مک کیون Richard McKeon زیر عنوان «فلسفه و اسلوب» Philosophy and Method در مجله فلسفه Journal of Philosophy شماره ۶۸ (سال ۱۹۵۱) ص ۶۵۳ به بعد.

۲- «مابعدالطبیعه» i. 4. 985 a 10 به بعد.

يك بحث جدلی در يك تراز منطقی محض، پیش می‌رود. چنانکه دیدیم یکی از نخستین شروط برهان، همانندی «حد» و «محدود» است در برهان، ما بحث را با مقدماتی آغاز می‌کنیم که درست هستند و اگر استدلال ما صحیح باشد بحث ما در يك تراز منطقی سیر می‌کند که با حقیقت همانند است و همین است که به نتیجه‌ها جنبه برهانی می‌بخشد. ولی در جدل، ما بحث را با بیان عقاید آغاز می‌کنیم و این عقاید را بر طبق يك فن منطقی «دستکاری» می‌کنیم. فرقهایی قائل می‌شویم، قضایا و مسائلی را تحت نظم و قاعده در می‌آوریم و اینها را از راههای گوناگون برای کشف اشتباهات و تجزیه و تحلیل آنها به کار می‌بریم. يك روش منطقی را جایگزین علم می‌کنیم و این بدان معنی است که از آغاز تا پایان ممکن است ما در تراز عمل کنیم که با طبیعت اشیاء بیگانه باشد یا با طبیعت آنها تا اندازه‌ای رابطه داشته باشد، ولی این رابطه در سراسر بحث تضمین نمی‌شود. در نتیجه به جای يك رشته استنتاجات برهانی، به يك رشته استنتاجات صرفاً احتمالی و امتحانی می‌رسیم. در جدل یقین وجود دارد ولی این يك یقین صوری است که حصر بر منطق است. می‌توانیم «مواضع» و صور استدلال آن را بدون قید و شرط تعریف کنیم. این یقین را نمی‌توان به ماهیت اشیاء مورد بحث انتقال دهیم.^۱

۲- اکنون ما می‌توانیم بحث ابن خلدون را درباره تاریخ با توجه به این اظهارات مورد مطالعه قرار دهیم. او بحث خود را باز کر چند فرق ساده و معروف آغاز می‌کند، مانند: جنبه‌های «ظاهری» و «باطنی» تاریخ، «ائم» مورخان، «متطفلان» و «مقلدان» و «نسخه برداران» و کسانی که در برخورد خود با تاریخ

۱- رجوع شود به: «انالوطیقای دوم» ارسطو 22 a 75 i.6 به بعد. ر.س. Ross، کتاب یادشده. (در زیر نویس صفحه ۲۰۸ این کتاب)، «شرح ما بعد الطبیعه» توماس آکویناس.

«ناقد» و «آنهايي که «بلید» (کودن) هستند و اطلاعات تاریخی را بی تأمل می‌پذیرند. سپس ابن خلدون مسئله تحقیق در ماهیت رویدادهای تاریخی را به میان می‌آورد و آن را يك علم فلسفی می‌خواند^۱. او در مقام اثبات این مدعا بر نمی‌آید و نیز به هیچ شخص دیگری که آن را قبلاً به ثبوت رسانده باشد اشاره نمی‌کند. دیری نمی‌پاید که وی فرق تازه‌ای را میان جنبه‌های «ثابت» و «متغیر» تاریخ به میان می‌کشد و در جای دیگر این قضیه را مطرح می‌کند که انتقاد از طبیعت رویدادهای تاریخی باید مقدم بر انتقاد از مراجعی که آنها را نقل کرده قرار گیرد. تنها دلیلی که او برای اقناع خواننده به پذیرفتن این مدعا می‌آورد، اینست که قضیه مورد بحث «متشابه» باقضیه دیگری است که مورد قبول مورخان پیشین بوده است^۲. اگر معنای لفظی یا مجازی يك گزارش ممتنع تشخیص داده شود آن گزارش را بدون تحقیق درباره موثق بودن مراجعی که آن را نقل کردند، باید رد کرد. علت اینکه استدلالهای ابن خلدون غیر قطعی و آزمایشی است اینست که اینگونه استدلالات را در حیطه جدل نمی‌توان بیش از این شرح و بسط داد، بلکه باید آنها را به عنوان عقاید محتمل پذیرفت. عقاید مزبور در فکر ائمه مورخان اسلامی مستتر بود و به دلیل همان عقاید بود که «علمای» امت اسلامی به مطالعه تاریخ می‌پرداختند^۳.

برای آنکه خواننده برای این قضایا براهینی بیابد باید کتاب اول عبر را که به‌ویژه برای این غرض نوشته شده است مطالعه کند^۴. در اینجا ابن خلدون راه متفاوتی

۱- مق، ج ۱، صفحات ۴۳ - ۴۴، ۵۶.

۲- مق، ج ۱، ص ۶۰، رجوع شود به «طوبیقای» ارسطو 10. i.

۳- مق، ج ۱، ص ۴۴.

۴- مق، ج ۱، ص ۵: ۲-۶ و ۶۱: ۱۲ و ۱۷.

در پیش می گیرد. قطعانی را به طور اتفاقی و ظاهراً بدون تأمل، از مورخان گوناگون بر می گزینند که بیشتر آنها هیچ وجه مشترکی با یکدیگر ندارند، جز اینکه همگی معروف و در رشته خود حجت بوده اند. وی هیچگونه کوششی به ذکر مثالهای جامع نمی کند، بلکه برعکس صریحاً در عنوان مقدمه می گوید که صرفاً قصد دارد به خطاهای مورخان گذشته اشاره کند و علت این خطاها را بیابد^۱ بعضی از قسمتها را کلمه به کلمه و برخی دیگر را به اجمال نقل می کند. هیچ قرینه‌ای در دست نیست که او قصد داشته باشد يك تصوير عینی به خواننده بدهد یا بگوید که نویسندگان این مطالب در باره محتوی آنها چه فکر می کرده اند و یا اینکه آیا او این مطالب را در متن صحیحشان عرضه داشته است یا نه. در پاره‌ای موارد حتی نام مؤلف کتاب را صریحاً نمی آورد و فقط اشاره می کند به اینکه خواص یا عوام یا جمهور چه نقل کرده و چه گفته و چه کرده اند^۲. در این گونه موارد چنین به نظر می رسد که برای او چندان تفاوتی ندارد که عقایدی را که می خواهد رد کند از آن کیست. آنچه در نظر او اهمیت دارد اینست که چنین عقایدی وجود داشته است زیرا دلیلی ندارد که عقایدی را که هیچگاه مورد قبول کسی نبوده است رد کند^۳. ابن خلدون با رد کردن این عقاید، عقاید دیگری را بیان می دارد که به طور صریح یا ضمنی مورد قبول همه یا اکثر یا بعضی یا معدودی از برجسته‌ترین فیلسوفان یا موثق‌ترین مراجع در رشته تاریخ، یا علمای دین که پیشوایان امت در رشته تخصصی خود شناخته شده اند واقع گردیده است^۴. در پاره‌ای

۱- مق، ج ۱، صفحات ۶، ۸.

۲- مق، ج ۱، صفحات ۲۶، ۲۹، ۳۹.

۳- رجوع شود به «طوبیقای» ارسطو ۶-۵ i. 10. 104 a (کتاب اول فصل دهم ص

۱۰۴ سطور ۵-۶).

۴- مق، ج ۱، ص ۳، صفحات ۲۷-۲۸، ۳۳-۳۴، ۴۴.

موارد از مشهورات برای رد مشهورات یا رد عقاید مراجع نقل، استفاده می‌کند.^۱ مثلاً برای آنکه از شریف‌زادگی بنی‌عبید^۲ از امرای فاطمی مغرب و مصر، و ادريس دوم (متوفی به سال ۲۱۳/۸۲۸) و مهدی از امرای موحد، دفاع کند در اثبات مدعای خود به عقاید هواخواهان آنها استناد می‌جوید و استدلال می‌کند که اگر هواخواهان و پیروان آنها به اصالت نسب آنها ایمان نداشتند از آنها حمایت نمی‌کردند. بدینسان عقاید عامه و عقاید مراجع نقل ظاهراً يك غرض جدلی واحد را برآورده می‌کند. ابن خلدون ترجیح می‌دهد که از عقاید بعضی فیلسوفان و مورخان و حکمای الهی استفاده کند ولی در جدل، اینگونه ترجیحات فقط با انتخاب و استفاده از اینگونه عقاید ابراز می‌شود. به این ترتیب ابن خلدون نشان می‌دهد که بعضی از مورخان برجسته اسلامی به‌ویژه مسعودی را که در مطالعة تاریخ از روش فلسفی استفاده می‌کرد رجحان می‌نهد. ولی این رجحان منحصر به این حد است که مورخان مذکور - از جمله مسعودی - از روش فلسفی به‌طور ضمنی استفاده می‌کردند و آن را بطور صریح تحت قاعده در نمی‌آوردند یا به‌کار نمی‌بستند. وظیفه بحث جدلی اینست که این مسئله را روشن و تشریح کند. به این سبب است که نظر ابن خلدون نسبت به مسعودی، ممزوجی از ستایش و خرده‌گیری است.^۳

صحت محتوی گزارشهای تاریخی نیز ظاهراً فرع بر هدف بحث و استدلال

۱- رجوع شود به «طوبیقا» کتاب اول فصل دهم. (i. 10).

۲- «دایرة المعارف اسلام»، ج ۳، صفحات ۱۱۹ - ۱۲۱.

۳- رجوع شود به مق، ج ۱، ۱۵۷، ۱۹۶، ۲۰ - ۳۱۹، ۳۶۸-۶۹، ۳۷۳ این حکم درباره بکری نیز صادق است (رجوع شود به مق: ج ۲، ۲۱۱). لذا مسئله رابطه ابن خلدون با این مورخان و مورخان دیگر وقتی فقط از لحاظ صرف «تأثیر مستقیم» و «غیر مستقیم» مطالعه شود حق مطلب ادا نخواهد شد (رجوع شود به مقاله M. Kamil Ayad به عنوان «تاریخ ↓

ابن خلدون است. اینکه آیا حوادثی که در مثالهای پیش گفته مذکور افتاد واقعاً راست بوده یا دروغ، اینکه آیا اصولاً آن حوادث به وقوع پیوسته یا نه، و بالاخره اینکه آیا مورخ مورد بحث حق گفته است یا باطل، در آنچه ابن خلدون به اثبات آن می‌کوشیده ظاهراً چندان تفاوتی نداشته است. این نکته را می‌توان از قطعه عجیبی نمایان ساخت که مسلماً ابن خلدون آن را در مصر در متن کتاب گنج‌جانه تا پاسخی داده باشد به انتقاد حکمای الهی که از استنتاج ابن خلدون از مثال اول که با متن صریح تورات آشکارا تناقض داشت^۱ به وحشت افتاده بودند. آنان استدلال می‌کردند که خداوند به ابراهیم و اخلافتش فرزندان کثیری وعده داده بود و تعداد لشکریان بنی اسرائیل، در اثر يك معجزه خدایی، بایستی پذیرفته شود. حکمای الهی مصر، ایرادات دیگر ابن خلدون را بدینسان رد می‌کردند بنی اسرائیل جنگ نمی‌کردند، آنها سپاه یا پادگان نبودند، سرزمین کنعان برای اسکان آنها آماده شده بود. هرچند ابن خلدون ضمن طرح این انتقادات، مطلب را با عبارت مبهم «شاید بتوان گفت» آغاز می‌کند، با این وصف با منتقدان خود از در بحث وارد نمی‌شود و می‌گوید که امکان دارد آن معجزه روی داده.

→ و جامعه‌شناسی ابن خلدون، (اشتوتگارت، ۱۹۳۰) [در «مطالعات تاریخ و جامعه‌شناسی» *Forschungen zur Geschichts und Gesellschaftslehre* شماره ۲] ص ۲۵ - ۲۴، ۳۸ به بعد. آلسیو بومباچی Alessio Bombaci کوشیده است تا از عقاید Kamil Ayad انتقاد کند (در مقاله‌ای تحت عنوان «تعالیم ابن خلدون در تاریخ نگاری» در مجله دانشسرای عالی پیزا Pisa جلد ۱۵ [۱۹۴۶: جزوه ۳-۴]) ولی نتایجی که «بومباچی» گرفت دارای این عیب است که راجع به مبانی فکر ابن خلدون ابهام دارد و این ابهام به خود ابن خلدون نسبت داده شده است (همان ماخذ، ۱۸۵).

۱- مق، ج ۱، ص ۱۲-۱۳ این قطعه که در «تم» نیز گنج‌جانه شده در «کع» یافت

نمی‌شود.

باشد و این توضیحات پاسخ بقیه انتقادهای او را بدهند. شاید تورات و مورخان مسلمان که تعداد لشکریان بنی اسرائیل را ذکر کرده‌اند، به خلاف تصور ما، مرتکب خطا نشده باشند. ولی آنچه در این گفته ابن خلدون دارای اهمیت است نحوه‌ای است که ابن خلدون این انتقادات را نقل می‌کند و نتیجه‌هایی است که از آنها می‌گیرد. برداشت سخن او طوری است که گویی منتقدانش را به پذیرش تمام جزئیات استدلال پیشین او مجبور می‌کند و آنان را وادار می‌نماید که درستی تعداد بنی اسرائیل را نه از راه تردید کردن در استدلالهای ابن خلدون و رد کردن آنها، بلکه از راه پذیرفتن استدلالهای او و مطرح کردن عوامل فوق‌طبیعی و طبیعی دیگر، ثابت کنند و نشان دهند که تعداد بنی اسرائیل چنانکه در اخبار آمده، درست است. این نکته نشان می‌دهد که آنچه مورد علاقه و توجه ابن خلدون بود عده بنی اسرائیل در اخبار نبود، بلکه حکمی بود که او مطرح می‌کرد و می‌کوشید تا تعریف کند. او خود گوید:

«لذا این تکثیر نفوس شگفت‌انگیز در میان بنی اسرائیل يك معجزه فوق‌طبیعی است. ولی سیر طبیعی حوادث (چنانکه از دلائل «پیشین» بر می‌آید) مانع از چنین (تکثیر نفوسی) در میان اقوام دیگر می‌شود»^۱.

نیز باید توجه کرد که ابن خلدون منحصراً درباره چیزهایی بحث می‌کند که آنها را گزارشهای نادرست می‌داند. در هر مورد هدف او بیشتر رد کردن يك گزارش است تا اثبات صحت تاریخی آن. زیرا برای اثبات راست بودن يك گزارش، بایستی ثابت کند که آن گزارش با استنتاجات علم عمران و طبیعت انسانی و طبیعت اجتماع که در آن علم تشریح شده، مطابقت دارد. از آنجایی که آن علم هنوز تکامل نیافتد بود برای او امکان نداشت که دلیل مبتنی بر صدق آن گزارش را در آن هنگام، اقامه

کند. از سوی دیگر، کشف نادرستی گزارش، تنها با جدل امکان پذیر است و جدل هم چنانکه در پیش گفته شد لزومی ندارد که مبتنی بر استنتاجات مبرهن باشد. گذشته از این، انتقاد منفی، یکی از منظوره‌های اصلی برهان جدلی را تأمین می‌نماید، یعنی به این دانش یاری می‌کند که چه قضایایی باید انتخاب و قبول شوند و از چه قضایایی باید اجتناب و آنها را رد کرد^۱.

ابن خلدون پس از یک رشته قضایا و فرقه‌ها، از مثالهای خود برای تشریح و تصریح آنها استفاده می‌کند. نشان می‌دهد که چگونه این قضایا و فرقه‌ها را می‌توان به‌طور تمر بخشی در مورد تاریخ به کار برد. بدینسان او می‌تواند در مواردی که ظن تشابه می‌رفت، تفاوت کشف کند مانند فرق گذاشتن میان تغییر و ثبات، و کشف تشابه در مواردی که ظن تفاوت می‌رفت، مانند مواردی که او نشان می‌دهد که خطا در نقل خبر - های تاریخی در میان «ائمه اخبار»، اساطیر نویس و مشهورات، رایج است. او می‌تواند در تمام استدلالات خود لزوم سودمند بودن معرفت بر طبیعت آدمی و جامعه را ثابت کند و نشان دهد که چگونه خطا در نقل خبرهای تاریخی را می‌توان در اکثر موارد در فقدان این معرفت، جستجو کرد^۲.

۳ - مقایسه‌ای که ابن خلدون میان علم عمران و علوم مربوطه می‌کند و تفاوتی که میان آنها قائل می‌شود به ظاهر اصولاً همانند انتقاد او از علم تاریخ است و استدلال را يك گام به این نحو پیش می‌برد که تدریجاً چهار اصل ضروری علم جدید یعنی «موضوع»، «مسائل»، «منهج یا برهان» و «غایت» آن را تعریف می‌کند^۳.

۱ - رجوع شود به «طوبیقا» ی ارسطو، i. II. 104 b 1 ff (کتاب اول، فصل دوم، ورق 104 b I) به بعد.

۲ - مق، ج ۱ صفحات ۵۶ - ۵۷، رجوع شود به «طوبیقا» ی ارسطو (i. 13).

۳ - «موضوع»، «مسائل»، «منهج» یا «برهان» و «غایه». مق، ج ۱، صفحات ۸، ۶۳.

۱۰-۱۱ رجوع شود به «اکفانی ارشاد»، ص ۲۶ به بعد.

تعریفی که بحث تازه را آغاز می‌کند، مطالب زیرین را دربارهٔ اصول مزبور تأکید می‌نماید: (۱) موضوع علم جدید، اجتماع بشری است (یعنی فرهنگ یا عمران)، (۲) مسائل آن، صور اصلی اجتماع بشری هستند، (۳) شیوه یا منهج آن، برهان است و (۴) هدف یا غایت آن بازشناختن درست از نادرست در گزارشهای تاریخی است. بقیهٔ بحث نشان می‌دهد که اینها چهار جزء مکمل يك علم واحدند. علوم نیز ممکن است از اجتماع بشری بحث کنند، صور اصلی آن را تحت بررسی قرار دهند، برهان به کار ببرند، یا در بازشناختن درست از نادرست در خبرهای تاریخی سودمند باشند، ولی خصیصهٔ بارز علم جدید اینست که تمام این کارها را در آن واحد انجام می‌دهد.

اینکه ابن خلدون نخست می‌کوشد تا علم جدید را از معانی بیان و سیاست متمایز سازد اهمیت خاصی دارد. علم جدید يك مبحث عقلی و فلسفی تعریف شده که با واقعیت محسوس و طبیعی سروکار دارد. ابن خلدون برای اینکه روش خاص این علم را تشریح کند آن را با علوم عقلی و فلسفی نزدیک به آن که به پندار اودو علم معانی بیان و سیاست بودند، مقایسه می‌کند و ضمناً از آنها متمایزش می‌سازد. ابن خلدون ضمن تعریف این علوم، موضوع خاص آنها را بیان نمی‌کند، بلکه فقط به ذکر هدفهای آنها و به ویژه هدفهای عالی و عملی آنها اکتفا می‌کند، یعنی متقاعد کردن عامهٔ مردم، و سامان دادن به امور خانه یا شهر چنانکه باید و شاید. مثلاً ابن خلدون این مطلب را ذکر نمی‌کند که علم معانی بیان ممکن است هوسهای انسانی را مورد مطالعه قرار دهد و یا علم سیاست رژیمهای اجتماعی موجود را بررسی کند.^۱ تکیهٔ او بر روی هدفهای عالی این علوم ظاهراً دلالت بر این دارد که او

۱- رجوع شود به «ریطوریقاه» ی ارسطو (ii, 2 - II)، «سیاست» ارسطو iv. 1289 b 26 به بعد، «مدینهٔ فاضله» فارابی، ص ۹۰ به بعد، و ۱۰۶ به بعد.

در تعریف هر علم هدف را مهمترین عنصر می‌دانست نه موضوع را. هدف و به‌ویژه هدف عالی است که انتخاب موضوع و شیوه و مسائل يك علم را تعیین می‌کند. چون هدف یا غایت علم جدید با هدف معانی بیان و سیاست، بالذات متفاوت است، علم عمران باید به‌رغم هما‌نندی‌هایی که میان آن و این دو علم موجود است، به عنوان يك علم مستقل پذیرفته شود. برای آنکه علم جدید بتواند به هدف صحیح خود نایل آید باید موضوع، مسائل و شیوه خود را به قصد ادراك و اصلاح گزارشهای تاریخی تعیین کند، و چون گزارشهای تاریخی از رویدادهایی گفتگو می‌کنند که صور اصلی اجتماع بشری را چنانکه هست (نه چنانکه باید باشد) نشان می‌دهند، از اینرو علم جدید باید درباره طبیعت و اسباب و علل اجتماع بشری چنانکه هست (نه چنانکه باید باشد) بر طبق موازین اخلاق و حکمت، به تحقیق پردازد. اگر آن، هدف علم جدید باشد آیا باز سزاوار مطالعه است؟ ابن خلدون در پاسخ به این پرسش بحث را از هدف و غایت به مسائلی بازمی‌گرداند که مورد بحث علم جدید است و ادعای کند که هر چند هدفهای علم جدید زیاد سزاوار نیست، مسائل آن بنفسه و به‌طور خاص سزاوار مطالعه است^۱.

ابن خلدون از راه مقایسه کردن علم جدید با علوم وضعی یا شرعی که از پاره‌ای جهات با آن همانند هستند، ضمناً متمایز ساختنش از آن علوم، توضیح مبانی علم جدید را يك گام پیشتر می‌برد. این علوم به‌ویژه فقه با مطالعه جامعه به قصد پی‌بردن به نیات یا مقاصد شرع سروکار دارد، تا بتواند تشخیص بدهد که چگونه باید احکام شرع را در موارد عملی به مرحله اجرا درآورد. ولی این علوم هیچگاه اجتماع را به عنوان يك علم مستقل موضوع بحث قرار ندادند، بلکه مطالعه اجتماع فرع بر

۱- و خاص « appropriatum » مق، ج ۱، ص ۶۳ : ۶-۷؛ « قاموس گوآشون »،

غرض اصلی آنها باقی ماند که عبارت بود از تشریح اوامر شرع و آنچه شرع روا می‌شمارد. زیرا همینکه اوامر شرع معین گردد واجب می‌شود و باید از آن اطاعت شود. این غرض نیز به نوبه خود شیوه علوم شرعی را تعیین می‌کرد که در وهله نخست عبارت بود از جرح و تعدیل که به وسیله آن می‌توانستند تعیین کنند که آیا فلان حکم واقعاً توسط شارع وضع شده است یا نه^۱. از اینرو ممکن است فقیه منشأ و ماهیت جامعه را بررسی کند، تکامل نهادهای اسلامی را توصیف کند و در توضیح خود درباره قصد شارع، برهانهای عقلی به کار ببرد، ولی بالمآل مطالعه او درباره جامعه فرع بر غرض اصلی اوست، و برخلاف پژوهنده علم عمران در وهله اول با صور اصلی اجتماع بشری به طور اخص، سروکار ندارد. شیوه فقیه نیز با شیوه علم عمران متفاوت است، زیرا علم عمران با اثبات عقلی استنتاجات خود، قطع نظر از اوامر شرع، سروکار دارد، و در حالی که فقیه عادتاً بر آن است که سازگاری ماهیت جامعه را با اوامر شرع اثبات کند، چنین سازشی در علم عمران بیگانه است.

تفاوت میان علم عمران و فقه برای ابن خلدون ضروری است، چون او مدعی است که علم جدید را می‌توان به عنوان يك ابزار فرعی برای تاریخ به کار برد. این ادعا ممکن است موجب اشتباه شود، زیرا اگر علم عمران يك علم فرعی باشد در آن صورت آیا رابطه آن با تاریخ، همان رابطه مطالعة اجتماعی فقیه با علوم شرعی نخواهد بود؟ تفاوت آن طبق تحلیل ابن خلدون ظاهراً در اینست که هر چند منشأ علم جدید، بررسی نقایص تاریخ نگاری است و هر چند به این قصد تدوین شده که اخبار تاریخی را اصلاح کند، با این حال به مثابه يك علم مستقل مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

این علم بحث خود را از مقدمات عقلی آغاز خواهد کرد و نتیجه گیریهای

خود را برهان به اثبات خواهد رساند. امکان داشت که چنین علمی را فقیهان تدوین کنند ولی هرگز نکردند. بررسی آنان درباره مقاصد و نیات شرع، آنان را به اندیشیدن درباره اجتماع و امی داشت، ولی این اندیشه ها نامنظم بود. فقیهان همواره بحث خود را از اوامر شرع آغاز می کردند و می کوشیدند تا ماهیت اجتماع را نیز به همان گونه تشریح کنند، اندیشه و دلایل ایشان اصولاً همچنان مبتنی بر جدل باقی ماند، زیرا همواره بحث خود را از احکام شرع که راه اثبات آن نقل است، آغاز کرده می کوشیدند تا ثابت کنند که ماهیت اجتماع، وضع چنین احکامی را ایجاب می کرد^۱.

برخلاف علوم فلسفی و شرعی که در بالا ذکر شد، در ادبیات تمثیلی هیچگونه شیوه اکید و دقیقی برای استدلال به کار نمی رود. ممکن است این ادبیات، جمع نهادهای اجتماعی را که علم عمران با آن سروکار دارد شامل شود، ولی تشابه میان این دو علم از تشابه موضوع آنها فراتر نمی رود. آنچه ادبیات تمثیلی درباره عمران می گوید ممکن است درست باشد، ولی باید به اثبات برسد. فرق اصلی میان ادبیات تمثیلی و علم عمران اینست که در حالی که ادبیات تمثیلی از پند و اندرز و عبرت مدد می گیرد و گاهی ممکن است در باره علل صوری و قریب پدیده های اجتماعی جزماً اظهاراتی بنماید، علم عمران خواهد کوشید تا استنتاجات خود را از راه پی جویی علل واقعی صور اصلی اجتماع بشری به ثبوت برساند.

ملخص و نتیجه کلام این که: بحث ابن خلدون درباره تاریخ در متنی که در این فصل مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته، يك بحث جدلی در پیرامون تاریخ به طور اعم و تاریخ نگاری در اسلام به طور اخص می باشد. غرض از آن اینست که لزوم و سودمندی علم عمران برای اصلاح گزارش های تاریخی مدلل گردد. نیز يك

۱- رجوع شود به فصل سوم (اواخر قسمت دوم و اوایل قسمت سوم) از این کتاب.

مقایسه جدلی است میان علم عمران و علوم پیوسته به آن و قصد از آن اینست که اصول علم عمران تعریف و روشن شود. تمامی این بحث پیش از بحث و تفصیل درباره علم عمران صورت می گیرد و با مقدمات اولیه یا مبرهن آغاز نمی گردد، بلکه با يك رشته احکام و تمیزاتی شروع می شود که جزء معتقدات یا در حکم معتقدات است. این احکام و تمیزات بر يك رشته مثال تطبیق می شود تا اصول علم جدید مکشوف گردد و امتحاناً در قالب الفاظ ریخته شود. مقایسه علم عمران با علوم مربوط به آن به این قصد است که این اصول را مشخص و روشن کند. چنین روشی برای معرفی علم جدید سودمند است، ولی استنتاجات آن صرفاً احتمالی است و نمی توان آنها را به مثابه اصولی برای تدوین و تکامل علم جدید به کار برد، زیرا اصول صحیح يك علم باید یا درست و اصلی و خود بخود آشکار باشد و یا بابرهان به ثبوت رسیده باشد. به پندار ابن خلدون روش درست علمی، روش جدل نیست بلکه برهان است. بحث مقدماتی جدلی درباره تاریخ و علم عمران، راهی است که به علم جدید منتهی می گردد، و يك مقدمه به معنای صحیح کلمه است و نباید با بحث آتی الذکر اشتباه شود که در آن مقدمات صحیح مطرح، سوابق و معلوماتی از نوگردآوری، تعریفاتی تسجیل و استنتاجاتی مبرهن خواهد شد^۱

۱- رجوع شود به فصل سوم این کتاب (اواخر قسمت اول). عبارت «ونحن الآن نبین» (وما اکنون بیان خواهیم کرد) هم در پایان بحث جدلی آمده است و هم در آغاز متنی که اصول علم جدید در آن تشریح گردیده است. بدیهی است که ابن خلدون قصد نداشت يك «تاریخ» درباره تاریخ نگاری در اسلام و علوم مربوط به آن بنویسد تا ملزم باشد عقاید دیگران را در باره این موضوعات بترتیب زمانی در برابرهم قرار دهد. این واقعاً تنها راه دیگری نبود که او در پیش داشت زیرا معتقد نبود که [گذشت] و توالی زمانی بنفسه دلالت بر آشکار شدن حقیقت محض درباره يك مسئله یا بررسوخ ژرفتری به کنه معنای آن داشته باشد. اومواردی را سراغ داشت که جهل جایگزین علم، تقلید جایگزین تحقیق شده، و سنتهای علمی از میان رفته بود. ولی این بدان معنی نیست که ما احتمال پیشرفت علمی را به کلی رد کنیم. ←

→ ممکن است در اثر حسن تصادف معلومات تازه‌ای پیدا شود که اگر عاقلانه مورد استفاده قرار گیرد منجر به تأیید نظرات سابقاً معلومی گردد یا دلائل بیشتری برای اثبات آنها فراهم سازد. ابن خلدون عقیده داشت که تاریخ اسلام از قرن پنجم هجری تا زمان خود او، چنین معلومات و سوابقی را به دست می‌دهد (رجوع شود به مق، ج ۱، ص ۵۱-۵۳) از اینرو درباره نظرات اسلاف خود به تفحص پرداخت تا این نظرات را مقابله و آنها را به یاری معلومات تازه تصحیح نماید.

فصل چهارم

علم فرهنگ یا عمران : موضوع و مسائل آن

۱

طبیعت آدمی و طبیعت فرهنگ یا عمران

۱ - ابن خلدون عقیده داشت که چارهٔ نقص شیوهٔ کار مورخان بزرگ آن بود که طبیعت آدمی و اجتماع، مورد تحقیق قرار گیرد، و این تحقیق او را به کشف و تدوین علم جدید عمران رهنمون شد. هدف علم جدید، یعنی تحقیق در بارهٔ ماهیت و اسباب و علل اجتماع انسانی اینست که جنبه‌های باطنی و قایع ظاهری تاریخ را آشکار سازد. تاریخ و علم فرهنگ یا عمران دو جنبه از يك واقعیت واحد را بررسی می‌کنند. تاریخ حوادث ظاهری را بیان می‌کند و حال آنکه علم عمران، طبیعت و اسباب و علل همان حوادث را بازمی‌نماید. در نتیجه علم عمران و تاریخ در این معنای محدود، به سه طریق باهم ارتباط دارند. بنابه ترتیبی که ذهن، کسب دانش می‌کند، علم عمران بعد از تاریخ می‌آید: این علم در بارهٔ وقایع ظاهری تاریخ می‌اندیشد و آنها را تشریح می‌کند. ولی مورخ نمی‌تواند بدون داشتن اندکی آشنایی با ماهیت و علل این حوادث، آنها را تعیین کند. در فن تاریخ‌نگاری، تاریخ و علم عمران باید توأم شوند. و بالاخره به ترتیب وجودی، هدف علم عمران قبل از هدف

تاریخ می آید. وقایع تاریخی مولود ماهیت و عللی است که شالوده آن وقایع را تشکیل می دهند. ابن خلدون برای آنکه این دو مبحث را به قصد تعلیم، توضیح دهد، رابطه سوم میان آنها را برگزید. مطالعه ما با طرح کردن و کوشش به پاسخ دادن پرسشهای زیر درباره علم عمران آغاز می شود: (۱) موضوع و مسائل این علم کدامند؟ (۲) اصول آن چیست و بر طبق چه شیوه‌ای پیش می رود، و هدف آن چیست و چگونه کسب می شود؟ بقیه این مبحث به پرسشهای مزبور به همین ترتیب پاسخ می دهد.

ابن خلدون بحث خود را با تمهید مقدماتی آغاز می کند که اثبات آنها در حیطه علم جدید در نمی آید. ولی از آنجایی که این مقدمات در اثبات علم جدید به کار می روند، طرح و تشریح آنها لازم می گردد. نخستین اصل از این اصول اینست که اجتماع لازم است. دوم اینکه انسان و اجتماع باطناً (از طریق ساختمان جسمانی بشر) و ظاهراً به محیط طبیعی مرتبط هستند، سوم اینکه بشر و اجتماع (به واسطه قوه عقلائی) با دنیای روحانی ارتباط دارند، دنیایی که در وراء موجودات محسوس طبیعی است. هر چند ابن خلدون عقیده ندارد که اثبات این اصول مشمول علم جدید می گردد، با اینحال می کوشد تا اصل اول را به ثبوت برساند. و اما در مورد اصل دوم و سوم، او صرفاً نتایج را طرح و تشریح می کند که علوم دیگر مانند جغرافیا، اخترشناسی، پزشکی و پیغمبری به آن رسیده‌اند، و نشان می دهد که چگونه این نتایج به استدلالات علم عمران مربوط هستند و باید از آنها به عنوان مقدمات در علم مزبور استفاده شود.

ابن خلدون پس از اثبات این اصول، به پی جویی در طبیعت و علل عمران ادامه داده موضوع آن را به پنج مسئله تقسیم می کند و آنها را يك به يك مطالعه می کند و رابطه آنها را با یکدیگر نشان می دهد. این مسائل پنجگانه عبارتند از: (۱)

عمران بدوی و تبدیل آن به عمران حضری، (۲) دولت، (۳) شهر، (۴) حیات اقتصادی و (۵) علوم. این شالوده‌ای است که ابن خلدون موضوع علم خود را بر روی آن قرار می‌دهد^۱. برای آنکه ما از حد آن تجاوز نکنیم و استدلال‌ات او را پله به پله دنبال کنیم نخست طبیعت و ویژگی‌های کلی عمران را تعریف می‌کنیم و سپس به توضیح سه اصل پیش گفته و مسائل گوناگون علم جدید به تریبی که ابن خلدون ذکر کرده می‌پردازیم.

۲ - عمران يك جوهر مستقل نیست بلکه خاصیت^۲ يك جوهر دیگر است که همان انسان باشد. از اینرو خصیصه طبیعی عمران باید ارتباط داشته باشد با آنچه طبیعی انسان است یعنی طبیعت انسانی و آنچه او را از جانداران دیگر متمایز می‌سازد.

فرق اصلی انسان با جانوران دیگر قوه ناطقه^۳، فکر^۴ یا اندیشه^۵ است. با قوه ناطقه بشر می‌تواند ادراک کند، می‌تواند هم جزئیات ماده و هم کلیات مجرد از ۱- جلد اول کتاب عبر را نویسنده آن با منتهای دقت طرح‌ریزی کرده است، و با اینحال به ترکیب، ترتیب بخش‌ها و فصل‌های آن و عناوین آنها، در مطالعات پیشین چندان توجهی نشده است. رجوع شود مخصوصاً به اصطلاحات اصلی که در عناوین شش بخش آن به کار رفته است. عنوان بخش ۱ فقط «مقدمات»، بخش ۲ «اصول و تمهیدات»، بخش ۳ «قواعد و متممات»، بخش ۴ «سوابق و لواحق»، بخش ۵ «مسائل»، و بخش ۶ «مقدمه و لواحق» است. و نیز بتکرار «ما يعرض فی ذلك كله من الاحوال» (و احوالی که به تمام اینها دست می‌دهد) در هر شش بخش بجز بخش ۱ توجه کنید.

۲ - مق، ج ۱، ص ۱۰ و ۱ به بعد و ج ۲، ص ۳۶۷ : ۹ - ۱۰ رجوع شود به lexique Goichon ۱۰۸-۹ (شماره ۲۱۷).

۳ - مق، ج ۱، ص ۱۷۵ : ۱۴.

۴ - مق، ج ۱، ص ۱۷۴ : ۷ و ۶.

۵ - مق، ج ۱، ص ۱۷۴ : ۷ و ۶ و ص ۱۷۶ : ۱۰.

ماده را بشناسد^۱. از دو قوه عقلانی یعنی عقل نظری و عملی، عقل عملی است که نخست پدیدار می‌شود و ریشه همه کارهایی است که از انسان سر می‌زند و عمر آن را تشکیل می‌دهد. مانند بحث ارسطو راجع به فضایل اخلاقی در کتاب اخلاقیات نیکوماخوسی، ابن خلدون نیز عقل عملی را به دو قوه تقسیم می‌کند: یکی قوه‌ای که هدفش ساختن است و ارسطو آن را فن می‌نامد، و دیگر قوه‌ای که هدفش انجام دادن یا کردن است و ارسطو آن را حکمت عملی می‌خواند. ولی ابن خلدون نخست به توصیف ابتدایی‌ترین وظایف این دو قوه می‌پردازد و سرانجام دو نام ساده‌تر به آنها می‌دهد: یعنی عقل تمیزی و عقل تجربی، و به ترتیب زیر آنها را توصیف می‌کند:

«نخست فهم اموری که در خارج [از ذهن انسان]، سامان یافته‌اند، خواه این سامان طبیعی باشد و خواه وضعی، تا [انسان] به واسطه قوای خود بتواند به آنها تحقق بخشد. این عقل بیشتر از تصورات (ترکیب یافته) است و عقل تمیزی است که به یاری آن بشر کسب سود و معاش، و دفع زیان می‌کند.

«دوم عقلی که به یاری آن انسان عقاید و قواعدی در روابط و رفتار با هم‌نوعان خود می‌آموزد، اکثر اینها تصدیقات است که به مرور از راه تجربه کسب شده‌اند و تامل که گردیده است. این، عقل تجربی نام دارد»^۲.

چون بشر این دو نیرو را دارد می‌تواند دو قلمرو جداگانه و در عین حال مرتبط به هم یعنی «ساختن» و «کردن» را به وجود آورد. کردارهای آدمی مانند جانوران دیگر از روی قصد است، منتها کارهای حیوانات دارای نظم و سامانی نیست و حال

۱ - ابن خلدون می‌گوید که عقل بشر «طبیعت» خاصی دارد که خدا آفریده چنانکه آفریدگان دیگر خود را آفریده (مق، ج ۳، ص ۲۵۴).

۲ - مق، ج ۲، ص ۳۶۴ : ۱۸ - ۳۶۵ : ۵ صفحات ۷۰ - ۳۶۵.

آنکه کردار آدمیان نظم و سامان دارد.

«عقل (تمیزی)»^۱ ترتیب عقلی یا وضعی حوادث را درك می کند و چون بخواهد چیزی به وجود آورد باید علت (نزدیک) و سبب (دور) یا وضع و حال آن را بی درنگ دریابد و اینها به طور کلی مبادی آن هستند. زیرا هیچ چیز نمی تواند جز در نتیجه اینها وجود داشته باشد، چیزی را که مقدم است نمی توان مؤخر و چیزی را که مؤخر است نمی توان مقدم قرار داد... مثلاً اگر (کسی) درباره ساختن سقفی برای حفاظت خود بیندیشد، نخست در ذهن خود متوجه دیواری می شود که باید سقف را پابر جا نگاه دارد و سپس پایه ای که دیوار باید روی آن قرار بگیرد و این آخرین (مرحله) اندیشه اوست. آنگاه کار را با پی ریزی آغاز می کند و سپس به ساختن دیوار همت می گمارد و پس از آن سقف را می سازد و این پایان کار اوست. اینست معنای این گفته (فیلسوف) که: «مرحله نخست کار، مرحله آخر اندیشه است و مرحله نخست اندیشه مرحله آخر کار است»^۲. به واسطه شناسایی همین نظم (در امور) است که کردارهای آدمی نظم و ترتیب دارد، و حال آنکه جانداران دیگر چون

۱- بعد از فصلی که در آن از عقل آدمی بحث شده و عقل به دو بخش عملی و نظری تقسیم گردیده است (مق، ج ۲، ۶۵ - ۳۶۴) دو فصل مربوط به دو قوه ای که در بالا ذکر کردیم به همان ترتیب آمده است. فصل اول (مق، ج ۲، ۶۷ - ۳۶۵) به اعمال آدمی (حوادث فعلیه) [دسلان به جای فعلیه در متن، عقلیه خوانده که مستند به دلیل متنی نیست و معنی عنوان این فصل را بعوض اینکه روشن سازد آشفته تر می کند؛ رجوع شود به: Prolégomènes، ج ۲، یادداشت يك و ۱: ۴۲۸] مربوط می شود و از مثال «سقف ساختن» معلوم می شود که غرض ابن خلدون بحث از عقل تمیزی بوده است. فصل دوم از عقل تجربی و چگونگی پیدائی آن بحث می کند (متن، ج ۲۰ - ۳۶۸) در پایان این فصل، ابن خلدون از بحث راجع به عقل نظری اجتناب می کند.

۲- رجوع شود به «درباره حیوان» ارسطو (17-18 a 433 . 10 iii)، «اخلاق نیکو-ماخسی» (23-24، 19-20 b 1112 iii.3).

(نیروی) اندیشه ندارند که ترتیب امور را درك کنند کارها را بی نظم و ترتیب انجام می دهند^۱.

بشر گذشته از کارهایی که می تواند به وسیله عقل تمیزی انجام دهد، این توانایی را نیز دارد که به روابط خود با دیگران نظم و ترتیب دهد تاخیری، نه در چیزهای ساخته شده، بلکه در کردارها حاصل شود:

«در کتب حکیمان^۲ شنیده‌ای که می گویند آدمی طبعاً مدنی است... این کلمه دلالت بر «مدینه» یعنی شهر دارد و کنایه از اجتماع بشری است. معنایش اینست که زندگی بشر به طور انفرادی محال است، و وجود (بشر) نمی تواند به کمال برسد مگر به اتفاق هموعانش، زیرا طوری آفریده شده که نمی تواند به تنهایی وجود و زندگی خود را به کمال برساند. از اینرو ذاتاً برای تمام حوائج خود نیاز به همکاری دارد. در این همکاری نخست باید سازش و سپس مشارکت و چیزهایی که از آن ناشی می شود وجود داشته باشد. این داد و ستدها ممکن است، در اثر توأم شدن پاره‌ای اتفاقات، به مناقشات و منازعاتی منتهی گردد و از اینجاست اتفاق، دوستی و دشمنی پدید می آید که به جنگ و صلح میان ملت‌ها و قبیله‌ها می انجامد.

«این امر، به هر صورت که باشد^۳، آنچنانکه در میان جانوران لجام گسیخته معمول است، از روی هوس و اتفاق روی نمی دهد. در میان آدمیزادگان، چون خداوند، چنانکه گفتیم، به آنان کردارهای منظم و مرتب اعطاء کرده است (هرکاری

۱- مق - ج ۲، صفحات ۳۶۵ - ۳۶۷.

۲- رجوع شود به «سیاست» ارسطو (3 a 1253 . 2 . i).

۳- باتصحیح دای علی وجه، به «علی ای وجه». در مق، ج ۲ ص ۳۶۸ سطر ۱۲ رجوع شود به ترجمه «مقدمه ابن خلدون» Prolégomènes دسلان، ج ۲، ص ۴۳۱ پانویشت

از روی نظم و ترتیب انجام می‌گیرد و آنان می‌توانند این کار را بر طبق قواعد سیاسی و حکمتی انجام دهند و در نتیجه از مفاسد به مصالح و از قبایح به محاسن روی می‌آورند،^۱ پس از آنکه محاسن را از قبایح در عمل باز شناختند، از راه تجربه صحیح و عادات معروف (این چیزها رامی‌دانند)، بدینسان آدمیان از جانوران لجام-گسیخته متمایز می‌شوند و نتیجه تعقل آنان، در نظم و ترتیب کارها و دوری جستن آنان از بدی، آشکار می‌گردد.^۲

پس آدمی به واسطه پاره‌ای اعمال که منحصر به او و نتیجه عقل اوست از جانداران دیگر متمایز می‌شود. این اعمال، به ابتدایی‌ترین صورت خود، در تمام آدمیان مشترك است و فرقیان فقط در میزان انجام دادن آنهاست: (۱) آدمیان درباره چیز-های متغیر و فناپذیری که ایجاد می‌کنند یا انجام می‌دهند و وجودشان بستگی به اراده آنان دارد می‌توانند بیندیشند. (۲) می‌توانند روابط علیت را میان امور طبیعی و امور وضعی تشخیص دهند و بر طبق يك خط مشی منظم و عقلانی چیزهایی از روی قصد و اندیشه به وجود آورند. (۳) از تجربه درس می‌آموزند. نتایج تجربه را می‌اندوزند و قواعد سلوك را با سنجیدگی انتخاب و منتقل می‌کنند. (۴) می‌توانند در آداب گوناگون سلوك، خوب را از بد باز شناسند. می‌توانند تشخیص بدهند که چه چیزهایی برای آنها خوب یا بد است، و چه کارهایی را باید بکنند و از چه کارهایی دوری جویند. عقل گذشته از اینکه این سود را دارد که بشر را قادر می‌سازد تا وسایلی ضروری برای بقای خود مانند فراهم کردن خوراک و همکاری با دیگران

۱- باتصحیح «عن الحسن الى القبيح» به «عن القبيح الى الحسن» در مق، ج ۲ ص ۳۶۸:
۱۶. رجوع شود به تم، «ترجمة مقدمة ابن خلدون» Prolégomènes دسلان، ج ۲ ص ۴۳۱
پانوش شماره ۲.

۲- مق، ج ۲، ص ۳۶۸

ابداع کند، مبنای «تکمیل وجود آدمی» نیز می باشد.^۱

۳- عقل هر چند شریف ترین جزء وجود آدمی است، کل وجود او نیست. برای پی بردن به ماهیت رفتار بشر و ماهیت چیزهایی که او به وجود می آورد، باید رابطه میان عقل را با قوای دیگر نفس آدمی - که عقل به معاونت یا با مخالفت آن کار می کند - تحت مطالعه قرار دهیم. گذشته از عقل، قوای اصلی نفس آدمی عبارتند از قوه نباتی که از قوای مولده و غاذیه و نامیه یاری می گیرند، قوه حاسه که حس مشترك و خیال را نیز شامل است و قوه شهیه مرکب از قوای شهوانیه و غضبیه که قوه محرکه، که در عضلات جای دارد نیز در اختیار آن می باشد.^۲

این قوای بشری استعدادهای فطری برای تمایلات نفسانی هستند. امیال نفس آدمی می توانند اشکال بی اندازه گوناگونی به خود بگیرند، از ساده ترین میل غریزی به رفع گرسنگی و تشنگی گرفته تا بغرنج ترین، پیچیده ترین و استثنایی ترین امیالی که در يك نظام اجتماعی فوق العاده متمدن به وجود می آید. تمام این امیال از این حیث طبیعی هستند که با طبیعت آدمی و قوایی که نفس انسانی را تشکیل می دهند و فعالیتی که نشانه آن است ارتباط دارند، ولی امیال و شهواتی هستند که ابن خلدون مستعدتر است آنها را طبیعی بنامد یا به سبب اینکه ریشه دارترند و در ذات بشر سرشته شده اند و از همان آغاز تکاپوهای بشر در عمرانهای بدوی خود را نمایان می سازند و یا به این دلیل که شدیدتر و سرکش ترند.^۳

۱- مق، ج ۱، صفحات ۷۰-۷۱ (رجوع شود به «درباره حیوان» ارسطو (12. 434b). iii.

ii. 22 ff) مق، ج ۲؛ ص ۳۶۴؛ ۶ و ص ۴۰۷-۸.

۲- رجوع شود به، «نجات» ابن سینا، صفحات ۲۷۴-۲۷۵، «نفس» ابن رشد، ص ۱۲ به بعد.

۳- مق، ج ۱، ص ۶۷؛ ۱۲ و صفحات ۲۲۱-۲۲۳، ۳۳۲-۳۳۳، ۳۳۸، ۳۶۵، و ج ۲ ص ۲۰۲؛ ۱-۲ و صفحات ۲۴۹، ۲۶۵، ۲۷۲ به بعد، ۳۰۷. امیال و هیجاناتی که ابن خلدون از آنها یاد کرده به علم النفس ارسطو تعلق دارد که حکمای اسلامی آن را بسط و کمال بخشیده اند.

در میان اینها نخست امیال و شهواتی هستند که از احتیاجات قوه غذائیه نفس آدمی سرچشمه می گیرند و ابن خلدون اینها را «شهوات بدنی»^۱ می نامد و عبارتند از گرسنگی، یا میل به خوردن و آشامیدن^۲، میل به آسایش تن از جمله میل به گرما و سرما که به شکل احتیاج به جامه و پناهگاه یا خانه تجلی می کند^۳، و میل به آمیزش جنسی و تولید مثل^۴. این شهوات از همان آغاز زندگی اجتماعی بشر وجود دارند و در واقع از عواملی هستند که برقراری مناسبات اجتماعی را ایجاب می کنند^۵. و چون اینها اصولاً برای بقای آدمی ضرورت مطلق دارند، مانند امیال دیگر که ضرورت کمتری دارند دستخوش تغییر مهمی نمی شوند. و وقتی هم گاه بگاه و ازجا تا جا تغییر کنند، این تغییر اکثر مربوط به نحوه اقناع و ارضای آنهاست^۶. قوایی که از حیث شدت و دوام نزدیک به شهوات بدنی هستند عبارتند از غضب و انتقام^۷. عکس آنها سکون و آرامش یعنی احساسی است که در اثر نبودن موانع یا هنگامی که بشر بر این موانع غلبه کند و بتواند امیال خود را ارضاء نماید در نفس به وجود می آید. از اینرو سکون و آرامش ناشی از غلبه، غایتی است که غضب به سوی آن

- ۱- مق، ج ۱ ص ۲۷۸: ۹، ج ۲، ص ۲۷۲ به بعد، ۳۰۷ سطر ۱۵. رجوع شود به «اخلاق نیکوماخی»، ارسطو (1147b 25-24. 1118 b 17-18 vii. iii).
- ۲- مق، ج ۱، ص ۶۹: ۱-۲ ص ۷۰: ۱۷-۱۸ و ص ۲۲۱: ۳ و ص ۲۲۲، ج ۲، ص ۲۷۲ به بعد.
- ۳- مق، ج ۱ ص ۲۲۱: ۳ و صفحات ۲۲۲، ۲۲۳: ۴ و ص ۳۱۸: ۲ و ۳۱۹: ۱۰ و ۳۲۶.
- ۴- مق، ج ۲، ص ۲۶۰: ۳-۴.
- ۵- مق، ج ۱ ص ۲۲۰: ۱۰-۱۲.
- ۶- مق، ج ۲، ص ۲۵۶. رجوع شود به ج ۱ ص ۲۲۵: ۱۴-۱۵، ص ۲۲۶: ۵ و صفحات ۲۶۴-۲۶۵، ص ۳۰۹: ۱۷ و ص ۳۱۶: ۱۷-۱۸ و ص ۳۱۷ و ص ۳۳۵، ص ۳۶۵ به بعد.
- ۷- مق، ج ۱ صفحات ۳۳۸، ۳۴۲: ۷ و ۳۴۳: ۹-۱۰ و ۳۶۵: ۸-۱۱ و ج ۲ ص ۶۵: ۱۰.

سیر می کند،^۱ بعد ترس (خوف)،^۲ و عکس آن اطمینان^۳ (ثقة) و امید (امل)^۴ یا چشمداشت به ایمنی. رفاه، آرامش و به طور کلی فقدان موجبات تشویش است.^۵ يك غریزه اصلی دیگر در آدمی میل همنشینی (صحبت)^۶ با آدمهای دیگری است که با وابستگی یا ازپاره‌ای جهات با او تشابه دارند. این میل شامل چند میل مرتبط به هم است مانند میل به زیستن در صفا و دوستی، میل به تعاون، میل به شرکت در تجارب زندگی و مرگ از راه دستگیری و پشتیبانی از نزدیکان و خویشان، و میل به اینکه دوستان و نزدیکان نیز همین کارها را متقابلاً در حق ما بکنند.^۷ اینها امیال و شهوات اولیه‌ای است که منجر به تشکیل اجتماع انسانی می‌شود و به حفظ آن کمک می‌کند. این امیال هنگامی به کمال شدت می‌رسد که پای خانواده و نزدیکان انسان در میان باشد و سرچشمه همبستگی (عصبیت) در طوایف و قبایل است.^۸ متضاد میل دوستی و یگانگی ترك یاری کردن (تخاذل)^۹، کینه و میل به آزار

۱- مق، ج ۱، ص ۳۶۵، ج ۲ صفحات ۲۱۰، ۲۹۹، ۳۰۱.

۲- مق، ج ۱، ص ۲۳۱: ۳ و ۱۵، ص ۲۳۴: ۱۲ و ۶، ص ۲۶۲: ۲، صفحات ۲۶۸-

۲۶۹، ج ۲ صفحات ۸۱، ۸۴، ۹۳.

۳- مق، ج ۱، ص ۲۲۹: ۸-۹، ص ۲۳۰: ۷.

۴- مق، ج ۲، صفحات ۸۰-۸۱، ۱۲۴.

۵- مق، ج ۱، ص ۱۵۶: ۱۶-۱۸، ص ۱۵۷: ۱، ص ۲۵۲، ج ۲ صفحات ۱۲۴، ۱۲۹.

۶- ۲۱۰، ۲۰۴ به بعد. رجوع شود به «ریطوریقا»ی ارسطو (ii.5, 1383 a 1-5).

۷- صحبت در مقابل philia یونانی اختیار شده است که معمولاً به معنای همنشینی و دوستی

یا مهربانی است. مق، ج ۱، ۷ به بعد، و ص ۳۳۲ رجوع شود به اخلاق نیکوماخسی، ۸-۹،

ریطوریقا، ۴۲.

۷- مق، ج ۱، ص ۶۷: ۱۱-۱۲، ص ۲۳۴: ۶، صفحات ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۷۸

۶-۷، ص ۳۳۲ سطر ۷ به بعد، ج ۲ ص ۲۶۷: ۳.

۸- رجوع شود به «سیاست» ارسطو (i.2. 1253 a6ff).

۹- مق، ج ۱، ص ۲۳۴: ۱۲ و ص ۲۵۳: ۷.

رساندن می باشد و این یکی از سرچشمه های طبیعی دشمنی و میل به نابود کردن دیگران است.^۱

از اینها کم ضرورت تر و کم اهمیت تر برای بقای انسان يك رشته امیال و شهوات دیگر است که پس از تشکیل اجتماعات بشری در روابط میان آنها بروز می کند. مهمتر از همه اینها شهوت غلبه یافتن^۲ و ریاست کردن^۳ بر دیگران است. شهوت غلبه مانند شهوت غضب توأم با هیجان شدید در نفس (سورت) است.^۴ غلبه جویی در ذات بشر سرشته است و شهوت «قهر»^۵ و غلبه او بر دیگران و زورگویی به آنها سرچشمه جنگها و دست اندازیها بر اموال دیگران است.^۶ این شهوت، غلبه جویان را بر آن می دارد که برای احراز سیادت سیاسی و ایجاد حکومتی که قصد دارند در آن سروری کنند به جنگ و ستیز برخیزند. از سوی دیگر، آنان که مقهور و برده می شوند از میان می روند، زیرا بردگی مخالف طبیعت انسانی است و به قطع امید منتهی می شود.^۷ غلبه و ریاست در بیشتر موارد برای ارضای شهوات دیگر مانند «عز و جاه»^۸، «شرف و حسب»^۹ و شهرت (بعدالصیت) مطلوب^{۱۰} (آدمیان) است.

۱- مق، ج ۲، صفحات ۲۴۹، ۲۶۵.

۲- مق، ج ۱، ص ۷۱: ۱۸-۱۹ و ص ۲۳۹: ۱۴ و صفحات ۲۴۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۶۳، ص ۳۳۲: ۴.

۳- مق، ج ۱، صفحات ۳۳۶، ۳۳۷.

۴- مق، ج ۱، ص ۲۶۴: ۹-۱۰.

۵- مق، ج ۱، ص ۲۳۰: ۹، ص ۲۳۳: ۱۰-۱۲ و ص ۲۵۲: ۱۷-۱۸ و ص ۲۵۳: ۱ و ص ۳۴: ۱۱.

۶- مق، ج ۱، ص ۷۱: ۱۳ و ۱۹، ص ۲۳۳: ۶ و صفحات ۲۶۸-۲۶۹، ج ۲، ص ۶۵ و ۱۵ و ص ۲۴۹: ۱۲-۱۳، ص ۲۶۵.

۷- مق، ج ۱، ص ۷۱: ۱۸-۱۹ و صفحات ۲۳۶-۲۳۷، ۲۵۲، ۲۹۹.

۸- مق، ج ۱، ص ۲۴۱: ۱۷ به بعد و ص ۲۴۲ و ص ۲۶۲: ۲، ج ۲، ص ۲۷۹: ۱۲ و صفحات ۲۸۷-۲۸۸.

۹- مق، ج ۱، ص ۲۴۰: ۱۵ و ص ۲۴۲: ۱۹ و ۱۷، ص ۲۴۸.

۱۰- مق، ج ۱، ص ۳۱۵: ۲۰.

این شهوات مانند غلبه و ریاست با شهوت فرمانروایی بر دیگران ارتباط دارند اما از آنها بالاترند، زیرا در انجام کارهای درست یا خوب یا بزرگ (مانند حسن اداره امور، دفاع از زادبوم و ایجاد دستگاههای پهناور عام المنفعه) تجلی می کنند، تاجلب محبوبیت یا احترام یا تملق کنند^۱. میان این شهوات و شهوت «تحصیل مال»^۲ ظاهراً يك ارتباط متقابل وجود دارد. شهوت تحصیل مال ممکن است به این منظور باشد که در راه کسب افتخار، عظمت و شهرت صرف شود، و در عین حال طلب عز و جاه و شهرت ممکن است وسیله ای برای کسب مال قرار داده شود^۳.

ارضای این شهوات توسط برخی افراد در اجتماع، میان کسانی که این شهوات را ارضاء کرده اند و کسانی که نکرده اند يك رشته مناسبات و عواطف دیگر ایجاد می کند که از آن جمله اند: شفقت^۴ و رفق^۵ (میل به دستگیری از افتادگان)، و متضاد آنها یعنی تحقیر^۶ (احتقار)، رقابت (تنافس)^۷ و تقلید^۸ از کسانی که مصدر قدرت هستند یا چیز مطلوب دیگری دارند. و بالاخره باید امیال و شهوات مربوط به اوقات فراغت را نام برد که در اصل عبارتند از: نخست، طرب^۹ و خنده، دوم میل به شنیدن

۱- مق، ج ۱، ص ۳۱۵: ۲۰ و ص ۳۱۶، ج ۲، ص ۴۲: ۶ و ص ۲۸۹ به بعد.

۲- مق، ج ۱، ص ۳۱۵: ۱۹-۲۰.

۳- مق، ج ۲، ص ۴۲: ۶ و صفحات ۲۸۷-۲۸۸.

۴- مق، ج ۱، ص ۲۳۴: ۴.

۵- مق، ج ۱، ص ۲۳۰: ۵ و ص ۳۴۰: ۱۱ و ۲۰-۱۸، ج ۲، ص ۱ به بعد و ص ۱۲۴ به بعد.

۶- مق، ج ۱، ص ۲۴۹: ۴.

۷- مق، ج ۱، ص ۲۵۹ به بعد.

۸- اصطلاحات دیگری که ابن خلدون به کار می برد عبارتند از اقتفاء و اقتداء. مق، ج

۱، ص ۲۴۸: ۱۳-۱۴ و ۲۶۶ به بعد، و ۳۱۶: ۱۵-۱۳ رجوع شود به رساله شمر ارسطو

۴. ۱۴۳۸b5، به بعد و ترجمه عربی آن ۱۵ به بعد: ۲۲۴. در ترجمه عربی، به جای

تقلید، تشبیه و محاکات به کار رفته است.

۹- مق، ج ۱، ص ۱۵۵: ۹ به بعد و ص ۱۵۶: ۱۱-۱۶.

آوازه‌های خوش (الحن) و درك تمام اشیاء از شنیدنی، چشیدنی، لمس کردنی، بو کردنی و دیدنی که حواس پنجگانه را خوش آیند و حظ و لذت بخشند^۱، و سوم حس کنجکاوی و میل به آموختن و فراگرفتن دانش (معرفت)^۲.

۴- قوای نفس آدمی و شهوات و امیال او بر حسب طبیعت او یعنی قواء و شهواتش، فعلیت می‌یابند و ارضاء می‌شوند. از آنجایی که امیال و شهوات آدمی طبیعی و اصلی است، احتیاج به فعالیت تکرار می‌شود، و چون آدمی قادر است علتها و نيك و بد را از هم بازشناسد، می‌تواند عواقب فعالیت خود را تشخیص دهد و تجربه بیندوزد^۳ و از راه تجربه، وسایل بهتر و مؤثرتری برای ساختن چیزها و راههای پسندیده‌تری برای رفتار و کردار خود بیاموزد. تکرار اعمال، مستلزم کوشش و تقلا می‌شود و بسیار است که به ناچار دردناك می‌باشد. ولی تکرار ضمناً موجب عادت می‌شود و بشر به کار با تقلا کم، عادت می‌کند و لذت ناشی از پیش‌بینی و اعتماد به انجام کار نیز مزید بر آن می‌گردد. مثلاً بر اثر تجربه، میل به سرما یا گرما با ساختن خانه، و میل به همزیستی با تأسیس و تشکیل اجتماع، و میل به بقاء با عادت شجاعت ارضاء می‌شود و در نتیجه راههای ثابتی برای ارضای پاره‌ای از امیال و شهوات انسانی به وجود می‌آید. و انگهی عادت، منجر به پیدایش امیال ثابتی می‌گردد، زیرا از راه تجربه و عادت است که بشر از پاره‌ای امیال پیروی می‌کند و از پاره‌ای پیروی نمی‌کند و پاره‌ای امیال در او برانگیخته می‌شوند و پاره‌ای نمی‌شوند^۴.

۱- مق، ج ۲، ص ۴۲ : ۱۶-۱۷ صفحات ۴۳، ۳۵۲ - ۳۶۱.

۲- مق، ج ۲، ص ۳۶۳ به بعد.

۳- مق، ج ۲، صفحات ۳۶۲ - ۳۶۳، ۳۷۵ - ۳۷۶، ۳۸۱، «ما بعد الطبیعه» ارسطو (i. I. 981 a 3-7)، کتاب اول، فصل اول، ورق ۹۸۱ الف «عقل» فارابی ص ۴۱، «تدبیر» ابن باجه صفحات ۲۴ - ۲۸؛ «طبیعیات» ابن سینا ص ۳۳ : ۱۶، «نجات» ابن سینا صفحات ۹۳-۹۵، «اشارات» ابن سینا صفحات ۵۶-۵۷؛ «نفس» ابن رشد صفحات ۷۶-۷۷.

۴- مق، ج ۱، ص ۲۶۶ به بعد، ج ۳، ص ۲۴۴ : ۵-۶؛ رجوع شود به ص ۳۴ و جاهای دیگر.

در نتیجه تکرار مداوم، عادت در ژرفنای نفس آدمی رخنه می‌کند و «ملکه» می‌شود.^۱ چون به این مرحله می‌رسد عادت، طبیعت را دگرگون می‌سازد و عوامل تازه‌ای بر آن می‌افزاید که به شکل فنون، رسوم و عرف تجلی می‌کنند. عمل، عادت، ملکه، فن، رسم و عرف هیچکدام صرفاً به واسطه طبیعت در انسان و اجتماع انسانی به وجود نمی‌آید، بلکه فکر و اندیشه طرز رفتار انسان را تعیین می‌کند^۲، و در آمدن کارها به اشکال گوناگون عادت، علاوه بر طبیعت، نتیجه تجربه و آموختن است^۳ ولی هر چند کار آدمی، به مفهوم دقیق کلمه، و نتایج آن طبیعی نیست، مخالف طبیعت هم نیست. چون طبیعت به آدمی استعدادها و قوایی برای اکتساب آنها داده است، قصدش این بوده است که بشر آنها را کسب کند. به دیگر سخن، اگرچه این کارها تا حد زیادی مصنوع بشر هستند و علیرغم اینکه جایگزین طبیعت اصلی آدمی می‌شوند، با اینحال موافق با طبیعت هستند و می‌توان آنها را طبیعت ثانوی نامید^۴. اگر بگوییم عادات موافق با طبیعت هستند، معنایش اینست که بشر يك استعداد طبیعی برای کسب آن عادات، و زیستن بر طبق آنها دارد. به آن معنی، هر عادت را می‌توان طبیعت خواند. بدین سان برای بشر طبیعی است که هم عادات خوب و هم عادات بد کسب کند^۵. نیز طبیعی است که برخی از آدمیان در حرفه ساختن مهارت دارند و

۱- رجوع شود به ص ۱۴۶ کتاب حاضر. فصل دوم، بخش ۴.

۲- مق، ج ۲، ص ۲۹۰.

۳- مق، ج ۳، ص ۲۴۴: ۴-۶ و ج ۱، صفحات ۲۲۵-۲۲۸، ۲۲۸-۲۲۹، ۲۵۱-۲۵۲، ۲۶۹-۲۷۷، و ج ۲ صفحات ۸۰، ۸۱، ۳۰۶-۳۰۷؛ «جمع، فارابی صفحات ۱۶-۱۹، «تنبيه، فارابی ص ۸ به بعد.

۴- مق: ج ۱، ص ۲۲۹: ۱-۲ و ۱۴-۱۶ و ص ۲۷۹، ج ۲، صفحات ۵، ۸۰، ۸۸، ۱۰۷، ۳۳۳ به بعد، و ج ۳، صفحات ۱۱۷-۱۱۹.

۵- مق، ج ۱، صفحات ۲۲۳، ۲۲۵-۲۲۸، ۲۳۳ (به استشهاد از قرآن کریم ۱۰/۹۰، ۸/۹۱)، ۲۵۹-۲۶۰، ۲۷۳. رجوع شود به ص ۲۲۵: ۹-۱۰، ص ۲۷۴: ۱ و ج ۲، صفحات ۳۶۲، ۳۶۴ به بعد؛ ۳۶۷، ۳۷۵-۳۷۶، ۳۸۰-۳۸۲، ج ۳ ص ۲۲۵.

برخی ندارند، و نیز طبیعی است که گروههایی از آدمیان بتوانند يك نظام سیاسی باثبات تأسیس کنند و گروههایی نکنند. اما از آنجایی که بشر قادر است وسایلی درك و ابداع کند که به چیزهای سودمند و نيك نائل شود و از چیزهای زیانمند و بددوری جوید می توان گفت که اصل طبیعت آدمی، طبیعتی که منطبق با نیروی تعقل اوست، کمال بشر است^۱. هرگاه مفهوم طبیعت نیز این کمال باشد، می توانیم بگوییم که هر چند عادات و رسوم و به طور کلی تمام چیزهای مصنوعی که نیروهای اصلی بشر را از طریق افزودن عوامل تازه، تغییر می دهند، همگی منطبق با طبیعت هستند (یعنی می توان آنها را نتایج شهوات و امیال انسانی دانست). ولی در عین حال اینها ممکن است منافی طبیعت باشند و از آن منحرف شوند یا حتی بر آن تعدی کنند. مثلاً در عادات اخلاقی (مانند شجاعت، سخاوت و جز آن) میانه روی جایز است و حال آنکه هم افراط و هم تفریط در این عادات (یعنی) بی پروایی و عکس آن بزدلی، واسراف و عکس آن خست) انحراف از طبیعت هستند^۲. از اینرو توضیح برخی از چیزها بر حسب يك معنی از معانی طبیعت، باداوری کردن درباره آنها بر حسب معنای دیگر طبیعت تعارضی ندارد.

به هر صورت بدیهی است که بدون کار و تجربه و اصلاح طبیعت بدوی بشر، و بدون کارهایی که توسط بشر انجام و چیزهایی که بدست او ساخته شود، هیچ نوع عمرانی نمی تواند به وجود آید^۳. عمران نه استعدادهای صرف بشری و نه امیال صرف

۱- مق، ج ۱، ص ۶۷ : ۱۰ و ص ۷۲ : ۶-۷ (به استشهاد از قرآن کریم ۵۰/۲۰ در هردوجا)، صفحات ۱۹۲ - ۱۹۴، ۲۹۵، ج ۳ ص ۲۲۵ : ۱۴-۱۶.

۲. مق، ج ۱، ص ۳۴۱ : ۱۸-۱۹ ص ۳۴۲ : ۱-۳ رجوع شود به ص ۱۵۸ : ۹-۱۰ ص ۱۵۹ : ۴.

۳- رجوع شود به مق، ج ۲، صفحات ۲۷۹، ۳۰۹-۳۱۱، ۳۱۳-۳۱۴، ۳۳۸، ۳۶۴ : ۶ و صفحات ۴۰۷-۴۰۸.

بشری است، بلکه اشکال عرف و عادت نهادهای اجتماعی و ثمره صنعت بشر است. بنابراین رابطه عمران با طبیعت بشری همان رابطه عادات و عرفها و مصنوعات با طبیعت انسانی است و به همان قرار عمران را می توان طبیعی و مصنوعی نامید. در نتیجه اگرچه علم عمران با استعداد و امیال و شهوات طبیعی سروکار دارد که به ایجاد عادات منتهی می شوند، عمران در اصل با خود این عادات سروکار دارد، زیرا عمران عبارت از همین عاداتهاست^۱. به این نظر، مطالعه طبیعت و علل و اسباب عمران، همان مطالعه طبیعت و علل و اسباب، و توسعه و تکامل و رابطه میان این عاداتها است.

با فرقی که ابن خلدون میان عقل تمیزی و عقل تجربی قائل شده، عاداتی را که از این دو قوه برمی خیزند می توان به دو دسته تقسیم نمود: یکی عادات مربوط به چیزهایی که ساخته یا تولید می شوند و دیگر عادات مربوط به کارهایی که انجام می شوند. اولی شامل عادات «صناعی» است که درباره وسایل ساختن اشیاء می اندیشند. و دومی عادات مربوط به افعال است^۲. معیار داوری درباره خوبی یا بدی عادات صناعی اینست که آیا صنعتگر دارای شیوه تعقل صحیح است و اگر هست تاچه اندازه است، و این را می توان از روی چیزهایی که می سازد معلوم داشت. و اما راجع به عادات یا فضایل اخلاقی که با کارهای خوب و سودمند سروکار دارند هدف اینها کمال مصنوعات نیست بلکه کمال خود فاعل آن کارها می باشد. در آنها عادت به خوبی یا بدی ساخت اشیاء منتهی نمی شود، بلکه به خوبی یا بدی اخلاق انسانی منتهی می گردد. به همین سبب ابن خلدون می گوید: «کمال در صنایع، نسبی است نه مطلق، زیرا نقص آن به ذات دین یا فضایل اخلاقی باز نمی گردد»^۳. برعکس، کمال عادات

۱- مق، ج ۲، ص ۲۵۰: ۸-۹.

۲- مق، ج ۲، صفحات ۳۰۴، ۳۴۳.

۳- مق، ج ۲، ص ۳۴۳: ۴-۶.

اخلاقی از این حیث مطلق است که این عادات از وجود خود بشر یعنی اخلاق او ناشی می‌شود، و از راه تکرار آنهاست که اخلاق خوب یا بد در نفس آدمی به وجود می‌آید.^۱ ولی عادات اعم از صناعی یا اخلاقی تنها بستگی به تجربه شخصی ندارد و پیدایش و تغییر آنها کلاً از درجه رشد يك فرد سرچشمه نمی‌گیرد. عادات يك فرد انسانی را علت‌هایی تعیین می‌کنند که از حیطة اختیار او خارج است. این علت‌ها سبب می‌شوند که پاره‌ای از امیال و شهوات او در مسیرهای معینی رشد کنند، و پاره‌ای عادات در او به وجود آیند و از بروز پاره‌ای عادات جلوگیری شود. علوم عملی مربوط به چیزهایی که افراد انسانی می‌سازند و می‌کنند (مانند معماری و اخلاق) این علت‌ها و اثر آنها را مسلم می‌گیرند، شرایط و کیفیات موجود یا محیطی را که بشر در آن عملی انجام می‌دهد در نظر می‌گیرند و درباره موفقیت یا عدم موفقیت و خوبی یا بدی او از روی آن داوری می‌کنند. و حال آنکه هدف اصلی علم عمران اینست که همه این علت‌ها را پی‌جویی کند و معلوم دارد که آیا همواره ثابت می‌مانند یا تغییر می‌کنند، و تعیین کند که آیا این تغییر از يك سیاق محسوس پیروی می‌کند و دارای علت‌های محسوس و قابل تشخیص است یا نه.^۲

البته لازمه چنین فرضی اینست که چیزهایی مانند عادات دسته جمعی وجود داشته باشد و ابن خلدون عقیده داشت که این ناشی از لزوم اجتماع بشری و معلول این علت است که آدم‌ها باید چه در جنگ و چه در صلح، در تهیه و سائل معاش، در تشکیل يك نظام سیاسی، و توسعه و تکامل صنایع و علوم همکاری کنند.^۳ و نیز بر طبق این فرض لازم

۱- مق، ج ۲، ص ۳۰۴، ج ۳، ص ۳۱.

۲- در نتیجه، علم عمران درباره «قصد» یا «اراده» دقیق يك فرد پی‌جویی نمی‌کند، زیرا اینها ممکن است معلول علت‌های دیگری باشند و توضیح علت آنها الی غیر آنها به قهراً برود. مق، ج ۳، ص ۲۷-۲۸.

۳- مق، ج ۱، صفحات ۶۸، ۶۷-۶۸، ۷۳، ۳۴۲، ج ۲، صفحات ۲۶۵-۲۶۶.

می‌آید که هم علت‌های ثابت و هم علت‌های متغیر عادات دسته‌جمعی را بتوان با تعقل درك کرد. ابن خلدون معتقد بود که برای نگرانی علت‌ها چه آن‌هایی که بیرون و چه آن‌هایی که درون ذات بشر هستند از راه مشاهده اثرشان در جامعه بشری می‌توان معرفت حاصل کرد. و بالاخره لازمه چنین فرصتی این است که این معرفت بر حوادث منفرد حاصل نمی‌شود، بلکه می‌تواند جنبه کلی داشته باشد. به این معنی که عمل دسته‌جمعی نتیجه علت‌های ثابت است و تا حدودی یکسان می‌باشد. از اینرو آداب عمومی معاشرت و قواعد کلی تغییر و تحول را می‌توان تحت شرایط محیطی و اجتماعی خاصی تشخیص داد. به‌پندار ابن خلدون این کار امکان داشت زیرا عمران برای رفع نیازمندی‌های مشخصی به وجود می‌آید. عادات عمرانی ثمره امیال و اندیشه انسانی هستند. این امیال می‌توانند شکل تعداد محدودی از وسایل ارضای این امیال را به خود بگیرند. از اینرو عمل دسته‌جمعی انسان‌ها بر سیاقی که برای عقل بشر قابل تمییز است^۱ صورت می‌گیرد و پدیده عمران را می‌توان موضوع يك علم عقلی قرار داد.

۵. برای توصیف این پدیده و حالات گوناگون و ترکیب بغرنج آن، ابن خلدون واژه عمران را به کار برده و آن را موضوع علم جدیدی قرار داده است. این واژه در زبان تازی معانی گوناگونی دارد مانند: (۱) زیستن، سکونت کردن، اقامت کردن، ماندن در يك جا، (۲) مسکون و آباد شدن به معنای متضاد خراب شدن و (۳) کشت کردن، ساختن، تشکیل دادن، تأسیس کردن، پیشرفت دادن، رعایت کردن و مانند آن.

سهم ابن خلدون در تحول معانی واژه (عمران) این است که انتزاعی‌ترین آن‌ها را برگزید و آن را به عنوان يك اصطلاح فنی در تعریف موضوع علم تازه‌اش به کار برد.

۱- مق ۱ ج ۱، ص ۷۰ و ج ۲، صفحات ۲۳۴-۲۳۹، ۲۸۹، ۲۹۰-۳۶۳، ۳۶۴-۳۶۸، ۳۷۰ رجوع شود مثلاً به عادات جمعی عرب بادیه نشین، مق ۱ ج ۱، ص ۱۵۴: ۱۸، صفحات ۲۷۰، ۲۷۳.

او این کلمه را به منزله يك اصطلاح فنی همه جا به معنای فنون و سازمانهای گوناگون زندگی اجتماعی و شیوه‌های مربوط به آنها به کار می‌برد و بحث خود را از لحظه‌ای آغاز می‌کند که آدمی آنها را از طریق اعمال قوه عقل خود اختراع می‌کند و مراحل گوناگون تحول آنها را بررسی می‌نماید. بدینسان فرهنگ در سرآغاز زندگی اجتماعی به معنای «باهم زیستن و همسایه بودن افراد در يك شهر یا اجتماع قبیله‌ای از برای لذت مصاحبت و ارضای نیازهایشان به سبب تمایل طبیعی آنان به همکاری در کسب معاش است». بر اثر تحول جامعه، عادات اجتماعی وابسته به فنون و نهادهای گوناگون شکل می‌گیرد و وجوه گوناگون زندگی اجتماعی متنوع‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. فرهنگ يك جامعه عبارت است از این عادات و اشیاء مثلاً ابزارها، ساختمانها، علوم می‌که مخلوق به کار بستن این عادات است به اضافه نهادهای سیاسی و اقتصادی و شهری و علمی که از آنها منتج می‌شود.

۱- مق، ج ۱، ص ۵۶ و ۶۱: ۸-۹ و ۱۶-۱۷: ۶۶-۶۸، ۶۷-۷۳، ۶۹. فرهنگ و اجتماع بشری. - ابن خلدون می‌گوید که فرهنگ، همان اجتماع بشری است (مق، ج ۱، ص ۶۸، ج ۲، ص ۱۲۶). با این وصف او کلمه اجتماع را به عنوان اصطلاح اساسی در توصیف موضوع علم نوین خود به کار نبرد. احتمالاً به نظر او این کلمه دقت کافی ندارد زیرا معنایش صرفاً گردهم آمدن است و حال آنکه علم نوین او به پیدایش و زوال برخی از عادات و تدابیر اجتماعی یا اختراعات (مثلاً هنرها و ابزارها و سازمانهای سیاسی) مربوط است.

فرهنگ و پولیس Polis. - ابن خلدون همچنین می‌گوید معنای کلی اصطلاح فرهنگ همان پولیس یونانی یعنی مدینه به اصطلاح مسلمانان است (مق، ج ۱، ص ۶۸، ج ۲، ص ۱۲۶، ۳۶۸). او می‌گوید که در اصطلاح خاص فلاسفه، مدینه کنایه از اجتماع بشری است. بنابراین به عقیده او علم عمران مانند علم سیاست با جامعه بشری به طور کلی سروکار دارد. ولی جالب توجه است که او با وجود اطلاع از اصطلاح موجود و جا افتاده‌ای مثل علم سیاست، اصطلاح تازه‌ای برای علم مورد نظر خود برگزید. شاید او فکر می‌کرد که لفظ پولیس و پولیتیک به علت تأکید ظاهری آنها به روی مفهوم شهر (و به روی علم سیاست به معنای محدود سازمان یا تدبیر سیاسی) گمراه کننده است.

برای درك معنای مشروح و خاص این واژه اکنون باید به ذکر موضوع علم جدید و مسائل آن پردازیم* .

۲

پیدایش عمران بشری

۱ - ابن خلدون لزوم اجتماع بشری را از راه تحقیق درباره منشأ آن و ذکر مراحل گوناگونی که انسان پیش از پیشرفت عمران طی کرده به اثبات می‌رساند و می‌کوشد تا نشان دهد که نیازمندیهای بدنی انسان او را ناگزیر به زندگی و آمیزش با دیگران می‌سازد و همین که اجتماع به وجود آید، باید مراحل راطی کند که به پیدایش عمران منتهی گردد و این تنها نوع اجتماعی است که در آن انسان می‌تواند نیازمندیها و امیال خود را به خوبی اقماع کند.

ضروری‌ترین و ساده‌ترین نیازمندیهای انسان آنهایی است که او با گیاهان مشترك دارد: یعنی تغذیه و تولید مثل. انسانها برای رفع این دو نیازمندی باید دورهم گرد آیند، کسب تخصص کنند و ابزارهایی بسازند و کارهای بیشماري انجام دهند که برای تهیه یا تولید غذا ضرورت دارد. آدمیان از راه تقسیم کارها، می‌توانند نیازمندیهای رارفع کنند که هیچ فرد به تنهایی از عهده رفع آنها بر نمی‌آید. يك رشته نیازمندیهای ضروری دیگر بشر از قوایی سرچشمه می‌گیرند که با جانوران دیگر مشترك است مانند قوای شهویه و غضبیه. شهوت حیوانی تهاجم بر دیگران

* چون این بحث لغوی و شرح و بسط آن هیچ ارتباطی با موضوع مورد بحث ابن خلدون نداشت و صرفاً برای اروپائیها از نظر ترجمه واژه «عمران» نوشته شده لذا به ترتیب فوق خلاصه گردید. م.

و نابود کردن آنها یا چیره شدن بر آنها، آدمی را با احتیاج به دفاع از خود در برابر جانوران درنده روبرو می سازد، جانورانی که می توانستند در صورتی که بشر تنها زندگی می کرد او را نابود کنند. بشر از راه دفاع مشترك و متشکل می تواند جان خود را حفظ کند. به جای نیروی بدنی که انسان کمتر از بسیاری از جانوران دیگر دارد، باید نیرویی را به کاربرد که از دیگر جانوران بیشتر دارد و آن نیروی اندیشه و عقل تجربی است^۱.

بدینسان، در این سطح ساده و بسیار بدوی، و در جایی که ممکن است آن را اجتماع زاده احتیاج بنامیم، می توان ثابت کرد که اجتماع بشری امری طبیعی و ضروری است. به مفهوم مطلق نیز این اجتماع ضروری است، زیرا وجود بشر بدون آن محال است. آنچه در این گونه اجتماع می جوید تبجمل یا زندگی مرفه نیست بلکه صرفاً و مطلقاً حفظ جان می باشد^۲. این طبیعی است زیرا نیاز به خوراک و دفاع از خویشتن در ذات آدمی سرشته شده است و این دو، جزء طبیعت جسمانی او هستند. بشر بدون به کار انداختن برخی از قوایی که طبیعت به او داده یعنی بدون همکاری با دیگران و تأسیس سازمانهایی برای امور اقتصادی و دفاعی، نمی تواند به بقاء خود ادامه دهد یا بدوی ترین نوع زندگی را که طبیعت برای او قصد کرده، به سربرد.

وقتی این اجتماع زاده احتیاج که خوراک و ایمنی فراهم می سازد، تشکیل شود نیرویی تولید می کند که به نابودی آن منتهی می گردد. برای سیر کردن شکم خود

۱- مق، ج ۱، ص ۶۷: ۲ و صفحات ۶۹-۷۰، ۳۳۷-۳۳۸ و ج ۲، صفحات ۲۰۱-۲۰۲، ۲۳۴-۲۳۵.

۲- مق، ج ۱، ص ۶۸، ۷۱، ۲۲۰-۲۲۳، ج ۲، ص ۲۳۴-۲۳۵، ۲۸۹ رجوع شود به مق، ج ۲ ص ۲۹۰ آنجا که ابن خلدون می گوید که آدم ابداً نمی تواند تنها وجود داشته باشد و اگر هم وجود داشته باشد نمی تواند به بقای خود ادامه دهد.

باید باهم کار کنند، ولی همکاری آنها و تقسیم کارها، سبب می شود که غذایی به مقداری بیش از آنچه برای زندگی بخور و نمیر لازم باشد تولید گردد.^۱

و فور نعمت، اجتماع زاده احتیاج را به يك اجتماع تجملی تبدیل می کند. در آن اجتماع آدمیان دیگر، سعی خود را صرفاً به حفظ جان مصروف نمی دارند. شهوات و انگیزه های حیوانی که همواره در طبیعت آنان نهان بود، ولی تا کنون تابع انگیزه اصلی بقای زندگی قرار گرفته بود، رفته رفته به کار می افتد. آدمها دست ظلم و عدوان به دیگران دراز می کنند. مظلومان نیز به نیروی همان انگیزه ها یعنی خشم، غرور و انتقام از دادن اموال خود به آنان خودداری می کنند و با آنان می جنگند و به راندنشان می کوشند. نتیجه این کارها، جنگ و ستیز، خونریزی و هرج و مرج می شود. این جنگ همگان با همگان، با همان حربه های صورت می گیرد که بشر برای دفاع از خود در برابر جانوران درنده ساخته بود. و چون این حربه ها بیش از آنچه برای دفع جانوران درنده لازم بود، ساخته شده اکنون به دست بشر بر ضد ممنوعانش به کار می رود. این حربه ها برای دفع جانوران درنده کفایت می کرد، اما برای دفاع آدم در برابر آدم کافی نیست.

۱- مق، ج ۱ ص ۶۹ سط ۱۶-۱۷ رجوع شود به مق، ج ۲، ص ۲۳۴-۲۳۵ و يك فرد بشر به تنهایی نمی تواند نیازمندیهای معاش خود را رفع کند. همه باید در اجتماع (عمران) برای این منظور همکاری کنند. مایحتاجی که به وسیله گروه کوچکی از آنها به هنگام همکاری فراهم می شود می تواند نیازمندیهای (گروهی) چندین برابر خود را تأمین کند. مثلاً هیچکس نمی تواند به تنهایی گندم کافی برای خوراك خود تولید کند، اما اگر شش یا ده تن (از جمله يك آهنگر و يك نجار برای ساختن ابزار، و يك نفر برای مواظبت از گاوها و کار در کشتزار و برچیدن خوشه های گندم و کارهای دیگر کشاورزی) گردهم آیند و کارها را میان خود تقسیم کنند یا با هم انجام بدهند و از راه آن کار خود، خوراك فراهم سازند، آن خوراك برای چندین برابر تعداد آنها کافی خواهد بود. از اینرو پس از (تشکیل) اجتماع انسانی، دست آوردها بر نیازمندیهای آنهايي که کار می کنند افزونی می یابد.

اکنون دوباره ما به مرحله‌ای رسیده‌ایم که وجود انسان مورد تهدید قرار گرفته است. برای حفظ حیات لازم می‌گردد که آدمیان بر شهوات و انگیزه‌های حیوانی خود لگام بزنند و به مناسبات خود نظم و ترتیبی بدهند. باید وادار شوند تا علیرغم از میان رفتن شرایطی که آنان را ناگزیر به همزیستی مسالمت‌آمیز می‌کرد دوباره با یکدیگر همزیستی و همکاری کنند. از انگیزه‌های ظلم و عدوان جلوگیری شود و اجتماع فقط هنگامی حفظ می‌گردد که نیرومندترین و لایق‌ترین فرد بر آدمیان حکومت کند که بتواند جلوی ایشان را بگیرد و آنان را با هم آشتی دهد. چنین کسی آنان را وامی‌دارد تا از او فرمانبرداری کنند و از این راه فرمانروای آنان می‌گردد و ملك و دولت بنیاد می‌نهد.

بدینسان دولت، طبیعی و ضروری است به سبب اینکه اجتماع، طبیعی و ضروری است و نمی‌تواند جز از طریق دولت به موجودیت خود ادامه دهد. درست است که انسان پیش از تشکیل دولت نیز وجود داشت، ولی وجودش نزدیکتر به حیوان بود تا انسان. از طریق دولت، بشر طبیعت خاص بشری خود را بروز می‌دهد یعنی نیروی

۱- مق، ج ۱ ص ۲۳۳، ۷۱ (سط ۸)، ۳۳۸ (سط ۱۰) ج ۲، ص ۳۰۴. این دو شرط فرمانروایی از واژه عربی «وازع» مستفاد می‌شود که ابن خلدون به کار برده و با واژه «فارع» مرتبط است. هر دوی اینها هم به معنی نیرومندتر بودن از دیگران، و هم جلوی آنها را گرفتن و با هم آشتی دادن است. رجوع شود به زبیدی، در تاج، ج ۵، ص ۴۴۸ به بعد و ۵۴۰ به بعد. در نتیجه معنای این واژه لزوماً يك فرمانروای خودکام نیست. گذشته از این هر چند ابن خلدون تقریباً در همه جا از «وازع» به عنوان يك شخص یاد می‌کند و لذا می‌توان آن را «شهریار» ترجمه کرد (رجوع شود به کتاب پیشگفته «عیسوی» درباره ابن خلدون، ص ۱۰۰)، ولی باید این قید را هم قائل شد که مقصود ابن خلدون احتمال وجود يك گروه در اجتماع بود که مطیع و منقاد شیوخ قوم باشد، (مثلاً مق، ج ۱، ص ۲۳۳، سط ۱۶ به بعد). اشکالات ترجمه واژه عربی از جنبه ذهنی آن سرچشمه می‌گیرد، این واژه مطلقاً به معنای کسی است که قدرت جلوگیری دارد (رجوع شود به مق، ج ۱، ص ۳۴۵-۳۴۶).

تعقل خود را در برابر شهوات نباتی که موجب تشکیل اجتماع ضروری گردید و همچنین در برابر شهوات شدید حیوانی مانند ظلم و عدوان که از اجتماع تجملی به وجود آمد به کار می‌اندازد. ممکن است ما این را سومین و آخرین مرحله‌ای بنامیم که بشر برای زندگی در اجتماع وارد شده که دولت بر آن حکومت می‌کند. ابن خلدون از راه بررسی اوج گیری و تحولات يك اجتماع که منجر به تشکیل دولت می‌گردد لزوم و طبیعی بودن آن اجتماع، یا درستتر بگوییم، آن عمران را به ثبوت می‌رساند و عمران عبارت است از مجموعه صور و اشکال گوناگون کوششهای بشر که از فعل و انفعالات احتیاجات نباتی، شهوات حیوانی و قوه ناطقه یا تعقل انسانی و، درپاره‌ای موارد، از شریعت سرچشمه می‌گیرد.

۲. به عقیده ابن خلدون مطالعه انسان و اجتماع باید با مطالعه مقام انسانی در عالم آغاز شود، زیرا بشر جزء عالم است و جان او به بقیه عالم جسمانی محسوس یا عالم تکوین یا عالم عقول پیوسته است. در عالم هستی انسان مقام بینابین راحائز است و عناصر گوناگون تن و جان او با اجزاء گوناگون عالم بالا و پایین او اتصال دارند.

عالم جسمانی محسوس ابن خلدون همان عالم بطلمیوسی است که از کرات متحد المرکز تشکیل یافته و با چهار عنصری آغاز می‌شود که از خاک به آب، به هوا و به آتش صعود می‌کنند. این عناصر طوری ترتیب یافته‌اند که به تدریج رقیق می‌گردند و آمادگی بسیاری دارند که در حین بالا رفتن یا پایین آمدن، درون یکدیگر مستحیل شوند. آخر افق آتش به آغاز عالم کرات متصل است و این کرات نیز به ترتیبی قرار گرفته‌اند که مرحله به مرحله رقیقتر و لطیفتر می‌شوند. عالم جسمانی محسوس عناصر و کرات، تا حدودی کردارهای آدمی را تعیین و تحدید می‌کند. اجتماع انسانی با محیط طبیعی که در آن رشد می‌کند پیوستگی نزدیک دارد. زمین،

عرض جغرافیایی آن، باروری خاک آن و نوع خوراکیهای که به دست می دهد، هوا، حرارت و رطوبت آن، فصلهای سال، همه اینها در اجتماع اثر می گذارند و کردارهای آدمی را تعیین می کنند و کارهایی را که از دست او بر می آید محدود می سازند. از درون، ویژگیهای جسمانی بشر یعنی رنگ و خلق و خوی و حالات او را تعیین می کنند. از برون، حدود توانایی او را به احراز تسلط بر طبیعت، و تأسیس بنیادهای عمران و میزان کامیابی او را در کوششهای عمرانی معین می کنند. عمران فقط در پاره ای اقالیم جغرافیایی می تواند به وجود آید. نمی تواند در مناطقی که سردی هوا و برف توانایی کشت و زرع زمین را از بشر سلب می کند، وجود داشته باشد و نیز در مناطقی که خوراک فراوان و هوا آنچنان گرم است که اجازه کار کردن به انسان نمی دهد نمی تواند به وجود آید. در چنین اقالیمی آدمی ناگزیر است، همواره به حالتی نزدیکتر به حالت وحوش به زندگی ادامه دهد. نمی تواند مانند آدمها زندگی کند، چون یا ناگزیر است همه وقت خود را به جستجوی غذا با ابزارهای بدوی بگذراند یا از این کار بکلی باز داشته می شود. هر جا محیط طبیعی توسعه عمران را اجازه دهد، این رشد را به مسیرهای معینی سوق خواهد داد. مثلاً بیابان، احوال اجتماعی و تکاپوهای اقتصادی و خلق و خوی مردم بیابان نشین را تعیین می کند. بعد از آن عالم تکوین است که اجزاء آن (مانند معدنیات، نباتات، حیوانات و آدمها) نه تنها بترتیب صعودی قرار گرفته اند، بلکه از یکی به دیگری مستحیل می شوند. بدین سان پایان افق معادن به آغاز افق گیاهان، و پایان افق گیاهان به آغاز افق حیوانات، و پایان افق حیوانات، به آغاز افق انسانها متصل است. ابن خلدون می گوید: «معنای این «اتصال» در موجودات مزبور اینست که افق آخر (بابرترین شکل هر جنس) آمادگی فراوانی برای تبدیل یافتن به افق اول (یا پایین ترین شکل جنس) بعد از خود دارد. مثلاً آدمیزاده خود را از

جهان بوزینگان که دارای عقل و ادراك است بالا برده اما هنوز به (مرحله) اندیشه و فکر بالفعل نرسیده است.

انسان از دوراه با این جهان تکوین پیونددارد. از برون، انسان برای خوراك و پناهگاه به آن متکی است. نوع مواد و مصالح آن جهان، شکل و نوع ابزار-های او را تعیین می کند، و نوع غذایی که به بار می آورد یا بشر را قادر به کشت آن می کند ممکن است عادات اجتماعی و بنیادهای عمرانی او را تعیین کند. از درون، بشر در نفس خود نیروها و خواهشهای نفس نباتی و نفس حیوانی را حفظ کرده است. نفس نباتی او با گیاهان مشترك است، مانند آنها نیاز به خوراك و رشد و تولید مثل دارد. نفس حیوانی او با دیگر جانوران عالم حیوانی شريك است و مانند آنها قوای شهویه و غضبیه اش جویای اقناع شدن است. این نیازمندیها و قواء، انگیزه-های نیرومندی هستند که کردار و خواست بشر را رهبری می کنند و ممکن است بدوی باشند، اما پرزور و پیگیر هستند.

۳- بشر با پیوستگی خود به عالم جسمانی محسوس و عالم تکوین، با عالم عقول نیز پیوند دارد. قوه ناطقه انسانی هر گاه به اندازه کافی رشد کند یا مدد فوق طبیعی بگیرد می تواند با جهان ناپیدای فرشتگان (یعنی عقول جداگانه) اهریمنان، غولان، جنها و ارواح دیگر را بطنه برقرار کند. از طریق آنها بشر می تواند از (رویداد های) آینده خبر دهد و چیزهای ناپیدایی را که با حواس درك پذیر نیستند درك کند. این کار یا به وسیله استعداد های فطری و یا با وسائل مصنوعی مانند فالگیری، جادوگری، طلسم یا ستاره شناسی صورت می گیرد. مهمترین پدیده رابطه باغیب و ماوراء الطبیعه، پیامبری است، زیرا در تکامل عمران سهم قاطعی دارد. منظور از پیامبری در وهله نخست، يك منظور عملی و عینی است. مأموریت پیامبر اینست که پیامی را «برساند» و به آدمیان بیاموزد که برای آنان چه چیزهایی از همه

نیکتر است و آنان را راهنمایی کند. شریعتی که او می گذارد ، برای حفظ و حراست اجتماع بشری است. از اینرو پیدایش يك پیامبر و يك شریعت ، احتمال دارد از لحاظ عمران دارای اهمیت اساسی باشد ، زیرا می تواند غایات مطلوب و شیوه های زندگی يك اجتماع را دگرگون سازد، قوانین تازه ای بگذارد و نهادهای تازه ای بدو وجود آورد. هر چند توضیح ماهیت و قوای نبوت جزء موضوع علم عمران نیست، ولی علم مزبور باید نتیجه آن را يك اصل ضروری در مطالعه خود در باره اجتماع و رشد و تکامل آن قرار دهد .

۳

عمران بدوی و عمران حضری

۱ - مهمترین فرقی که این خلدون در بحث خود راجع به عمران قائل می شود فرق میان عمران بدوی و عمران حضری یا تمدن (حضارت) است . طبق تعریف او عمران بدوی در اصل ، يك راه ورسم زندگی یا طرز گذران زندگی (تحصیل معاش) است و این راه ورسم به نوبه خود در شئون دیگر اجتماع تأثیر به جامی گذارد و آن را از تمدن متمایز می سازد. در عمران بدوی بشر تمام سعی خود را به کشت زمین و پرورش دام، خواه در يك جای یا ضمن بیا با نگر دی، مصرف می دارد. از خصایص عمران بدوی سادگی نسبی در شئون گوناگون زندگی و تأمین ساده ترین و لازمترین نیازمندیهاست. اجتماعات متکی به خویشند ، مواد غذایی ساده است و بی هیچ یا با اندکی دستکاری خورده می شود، جامه از پوست حیوانات یا پارچه های دستباف فراهم می گردد ، و آدمیان در غارها، چادرها یا کلبه های ساده زندگی را به سر می برند و ابزارها و صنایعی جز بدوی ترین و ساده ترین آنها ندارند . هیچ شهر یا سازمان عام المنفعه ای وجود ندارد و بازار و اقتصاد و مالیاتی هم در میان نیست. از سواد اثری وجود ندارد و صنایع

مبتنی بر تجارب ناقص و غیر کافی هستند و هیچ علم عقلی مدون در آنجا نمی توان یافت. این سادگی معاش و راه و رسم زندگی اجتماعی در اقوام بدوی، پاره‌ای محاسن جسمی و اخلاقی به بار آورده است. این افراد جسماً سالم و نیرومند هستند، زیرا ساده‌ترین خوراکیها را می‌خورند، در هوای آزاد زندگی می‌کنند و کارهای سخت جسمانی انجام می‌دهند. بایستی در مصائب ناشی از اوضاع و شرایط نامساعد محیط ایستادگی کنند و همواره هشیار باشند چون (مانند شهرنشینان) نگهبان و دیوار و دروپیگری ندارند که از آنان حراست کند. در نتیجه این عوامل، بدویان بی‌پروا و دلیر و مطمئن به خویشتن هستند، و چون بدفطرت آدمی نزدیکترند بیشتر آمادگی دارند که يك زندگی پرهیزگارانه، چنانچه به آنها آموخته شود، در پیش بگیرند. برخلاف شهرنشینان، بدویان به کارهای زشت و پلید زیاد آلوده نمی‌شوند. ممکن است به این نوع کارها مانند شهرنشینان شائق باشند، ولی چون هرگز فرصت ارتکاب به آنها را نمی‌یابند فطرتاً پاک‌تر و نیکی‌پذیرتر می‌مانند. زندگی ساده‌ای که دارند در ایشان عاداتی به بار می‌آورد که آنان را به کارنیک رهنمون می‌شود و این عادات در آنان طبیعت ثانوی می‌گردد و در اعمال و روحیاتشان اثر خاصی می‌گذارد.

ولی با همه این اوصاف، آن طرز زندگی که شیوه تولید در عمران بدوی ایجاد می‌کند، این نقص بزرگ را دارد که منجر به پیدایش نهادهای سیاسی متشکلی نمی‌گردد که برای به ثمر رسیدن کامل استعدادهای ذاتی بشر لازم است. اقوام بدوی چون ناگزیر بوده‌اند به دسته‌های کوچک در بیابان یا در اجتماعات کوچک در روستاها زندگی کنند و چون در محیط استقلال و بی‌نیازی و اعتماد به خویشتن بار آمده‌اند، برای اسکان و فرمانبرداری و رعایت سلسله مراتب که لازمه حکومت سیاسی است آمادگی ندارند و فقط ساده‌ترین نوع همبستگی اجتماعی را دارا هستند.

ضمن مطالعه منشأ و ماهیت این خلیات اجتماعی و اشتراك عواطف یا همبستگی اجتماعی (عصبیت) است که ابن خلدون ماهیت و ویژگیهای دولت را در عمر آنها بدوی تشریح می کند .

۲ - ابتدایی ترین نوع عصبیت یا عاطفه همبستگی اجتماعی از این میل غریزی انسانی سرچشمه می گیرد که می خواهد نسبت به خویشاوندان نزدیک خود مهربان باشد و از ایشان دستگیری و پشتیبانی کند . از این میل غریزی ، هسته مرکزی گروه اجتماعی به وجود می آید - یعنی مشتی از افراد که خود را جزء گروه واحدی می دانند که به وسیله يك رشته مشترك خانوادگی بهم بسته و پیوسته شده اند . ولی مناسبات خانوادگی نسبی است و از اینرو پیوستگی ناشی از آن نیز نسبی می باشد . همبستگی یا عصبیت که از این میل طبیعی بر می خیزد در برابر اثر ضرورت خارجی ، شکل اجتماعی شاخص تر و محسوس تری به خود می گیرد . يك فرد بدون يك گروه که از او پشتیبانی و دفاع کنند نمی تواند زندگی کند ، و يك گروه بدوی مجزی و منفرد ، خواه به کشت زمین یا بیابان گردی سرگرم باشد این زندگی را بدون يك اتحاد اجتماعی داخلی در برابر گروههایی که از بیرون دست تجاوز به سوی آن دراز می کنند ، محال خواهد یافت .

اشترك نسب ، اشترك منافع و اشترك تجارب زندگی و مرگ ، یکدیگر را در رشد عاطفه عصبیت تقویت می کنند . رفته رفته عوامل اخیر ، نسب را تحت الشعاع قرار می دهد . اشخاصی خارج از جرگه خویشاوندان در يك گروه وارد می شوند و جزء آن می گردند ، البته خویشاوندی نسبی همچنان عامل مهمی است ، ولی اکنون دیگر توهمی بیش نیست . بعضی از قبایل دور افتاده و منفرد ، هنوز يك نوع عصبیت مبتنی بر خویشاوندی نسبی واقعی دارند ، ولی در بیشتر اجتماعات بدوی نسب نامه ها مغلوط و مغشوشند ، و خویشاوندی نسبی فقط به منظور حصول عصبیت اختیار می شود .

عصبیت در نتیجه خویشاوندی نسبی به وجود می آید، ولی غالباً به وسیله عوامل خارجی حفظ می گردد: یعنی ضرورت همکاری و دفاع از خویشتن احساس خویشاوندی را ایجاب می کنند.

این عوامل و همچنین شیوه تولید، در وسعت گروههای بدوی و ماهیت نهادهای سیاسی آنها دخیل هستند. چون آدمیان صرفاً برای رفع نیازمندیهای ساده زندگی که مستلزم همکاری عده بالنسبه اند کی است، دور هم گرد می آیند، از اینرو تعداد گروههایی که تشکیل می دهند معمولاً کم است. مردم بدوی معمولاً جز بازور یا در اثر احتیاج یا به امید پاداش تسلیم دیگران نمی شوند. در نتیجه، نهادهای سیاسی این اجتماعات ساده، و در اصل مبتنی بر خویشاوندی و احترام به ریش سفیدان قوم و فرمانبرداری از آنهاست. امور دفاعی معمولاً به جوانان دلیر و قابل اعتماد واگذار می شود، فرمانروایی برگروه با کسانی است که به خاطر بزرگزادگی یا کردارهای خودشان اصیل و شریف شناخته می شوند، و هر اختلافی که بروز کند بایروی از فتوای ریش سفیدان و فرزندان خود آن قوم یا خارج از آن فیصله می یابد.

۳- ولی عمران بدوی در چهار دیواری این شرایط ثابت وراکد نمی ماند. گروههای کوچک ممکن است افزایش یابند و عصبیت آنان در اثر مناقشات در داخله دودمان حاکمه متزلزل شود و این امر منجر به چند دستگی و کشمکش برای کسب قدرت بلامعارض می گردد. آن دسته که اتحاد و عصبیت داخلی نیرومندتری دارد بر دسته های دیگر چیره می شود و از راه قهر و غلبه بر آنان فرمانروایی می کند. و این امری طبیعی است زیرا همچون عناصری که يك جسم طبیعی را تشکیل می دهند، تعداد زیادی قدرت جزء نمی تواند يك کل موزون و هماهنگ تشکیل دهد مگر وقتی که يك نظام با رعایت سلسله مراتب به وجود آید و رئیس بی معارضی در رأس آن باشد. هنگامی که این تحول در فرمانروایی سیاسی روی می دهد

ریاست مبتنی بر رضایت اختیاری مشترك جای خود را به پادشاهی مبتنی بر از میان بردن بیعت‌های دیگر و تهدید توسط به‌قوه قهریه می‌دهد. بدینسان عصبیت شریاطی پدید می‌آورد که حصول قدرت مطلقه را امکان‌پذیر می‌سازد و پادشاهی هدفی است که عصبیت به‌سوی آن سیر می‌کند. شهوت کسب قدرت، به‌ویژه قدرت مطلق، و قهر و غلبه از آثار قوه غضبیه و حیوانی بشر است، بنابراین منشأ پادشاهی و عصبیت قوای حیوانی نفس آدمی است و نتیجه اختیار محض نیست. عقل انسانی و شریعت ممکن است این قوه را به‌سوی هدف‌های عقلانی تحدید و تکمیل و رهبری کنند. ولی در سراسر مسیر زندگی اجتماعی عصبیت و پادشاهی برای تشکیل و حفظ همه نظام‌های سیاسی همچنان ضرورت دارند.

قدرت پادشاهی در عمران بدوی را شیوه بدوی تکاپو در راه معاش، تعیین می‌کند که بازندگی تجملی یا گردآوری ثروت هنگامت سازگار نیست. و نیز گردنکشی رعایا که هنوز دوران آزادی خود را به یاد دارند و باید با احتیاط با ایشان رفتار شود، دامنه این قدرت را محدود می‌کند. در نتیجه، برخلاف پادشاهی در جوامع متمدن، پادشاهی بدوی نمی‌تواند شهوت انسان را برای کسب قدرت مطلق و دست‌کم برای اندوختن ثروت، کاملاً ارضاء کند. این شهوات فقط از راه استیلا بر اقوام بدوی یا متمدن دیگر و ایجاد يك عمران متمدن اقناع‌پذیر هستند. لهذا این مرحله بعدی در رشد و تکامل عمران است.

هر چند اجتماعات بدوی جدا از دیگران به‌سر می‌برند، با اینحال انزوای آنها کامل نیست. قبایل بادیه‌نشین به‌ویژه با یکدیگر زیاد برخورد می‌کنند و ممکن است برسريك چراگاه واحد ناچار به جنگ و ستیز شوند. اینها با جماعات بدوی دیگر که در روستاها ساکنند و با ملتهای متمدن که در همسایگی آنها به‌سر می‌برند تماس پیدا می‌کنند. برای ارضای شهوت مال و قدرت خود به جنگ‌های

کوچک بی پایانی میان خود و همچنین با اقوام متمدن همسایه خود برمی خیزند. این جنگها معمولاً بی نتیجه از آب درمی آیند و به جای حصول نتایجی که از آنها در نظر است وضع آشفته‌ای به وجود می‌آورد که تنها ثمره آن اتلاف نفوس و خواربار است. به این وضع مغشوش هنگامی می‌توان پایان داد که عصبیتهای متعددی که آن قبایل را به چندین گروه مستقل و ستیزه‌جو تقسیم می‌کند به وسیله نیروی قاهره یکی از آنها از میان برود. این جریان طبیعی است. همینکه يك عصبیت برتر در میان گروهی پدیدار شد عصبیتهای کوچکتر را سرکوب می‌کند و آنها را زیر سلطه خود درمی‌آورد. نتیجه این عمل يك «عصبیت کبری» است که دسته‌های مخالف را متحد می‌سازد و کوششهای آنها را در راه جنگ و غلبه بر گروههای دیگر رهبری می‌کند. این عمل توسعه و اتحاد ادامه می‌یابد تا به مرحله‌ای می‌رسد که عصبیت نو بنیاد بتواند قلمرو يك دولت جدید را تسخیر کند و یا شهرها و بنیادهای تازه‌ای خاص يك عمران متمدن به وجود آورد.

شهوت قدرت، ثروت و فراغت، اجتماع بدوی را به سوی تمدن می‌کشاند. افراد این اجتماع می‌توانند بر يك دولت متمدن استیلا یابند و یا يك دولت متمدن به وجود بیاورند زیرا نیرو، دلیری، تاب و توان و بالاتر از همه اتحاد داخلی و عصبیت دارند. این محاسن برای کار مخاطره‌آمیز جدیدی که در پیش است ضروری است و با این حال برای يك قوم بدوی طی کردن شاهراه تمدن همواره کار آسانی نیست. محاسن افراد آن ممکن است مایه اختلافها و کشمکشهای تازه‌ای بشود. عصبیت آن ثباتی ندارد و همینکه افراد آن به هدفهایی نائل شوند، ممکن است در برابر افزایش توقعات و مطالبات فرمانروای خود ایستادگی کنند. آنگاه ممکن است مقهور يك دولت متمدن نیرومند بشوند، فریب شیوه‌های آن را بخورند، سرباز مزدور آنها بشوند و به دستمزدی ناچیز قناعت کنند. وانگهی شیوه بدوی زندگی

ایشان طوری بوده است که عاداتی مخالف باراه و رسم تمدن کسب کرده‌اند و امکان دارد که این عادات، طبیعت ثانی بشود. ممکن است يك نوع طرز برخورد های اجتماعی و روانی اکتساب کرده باشند که ایشان را از ایجاد تمدن بازدارد و ناچارشان کند که تمدنی را که بر آن چیره شده‌اند منهدم سازند. این نکته به‌ویژه در مورد عمرانیهای بدوی مانند بادیه‌نشینان عرب و بربر صادق است.^۱ زندگی بدوی، عشق

۱- بحث ابن خلدون درباره جنبه‌های روانی و اجتماعی زندگی موجب تبلیغاتی بر ضد اعراب (یعنی عرب بدوی) و مدافعاتی از آنان گردیده است. رجوع شود به فلسفه اجتماعی ابن خلدون *Philosophie Sociale d'Ibn khaldun* تألیف طه حسین، ص ۳۲-۱۲۶، محمد عبدالله عنان، در: «ابن خلدون، حیات و تراث الفکری»، چاپ قاهره، ۱۹۳۳، ص ۱۱۲-۱۱۴، ساطع الحصری در: «دراسات عن مقدمة ابن خلدون»، چاپ بیروت، ۱۹۴۳-۱۹۴۴، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۳۴، بحث حصری درباره این مسئله از همه دقیقتر است. نکات زیر بیشتر مربوط به جنبه‌های اجتماعی قضیه است که حصری به تفصیل مورد بحث قرار نداده است. حصری پس از ذکر اینکه مقصود ابن خلدون از «بدوی»، تنها بادیه‌نشینان عرب نبوده بلکه او بربرها و ترکها و مغولها را نیز در تأیید و اثبات فرضیه خود مثال آورده، چهار نکته زیر را یادآور می‌شود:

الف- ابن خلدون می‌گوید که اعراب بدوی از بدویان دیگر در بدویت ریشه‌دارترند، (انهم اعرق فی البدو). این گفته ابن خلدون را باید با گفته دیگر او تعدیل کرد که بادیه‌نشینان عرب و بربر را در يك تراز از غرق بودن در بدویت قرار می‌دهد (مق، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱) به عقیده ابن خلدون سبب این افراط در بادیه‌نشینی عربها، طرز کسب معاش و نحوه زندگی اقتصادی آنهاست، زیرا از ویژگیهای بادیه‌نشینان عرب اینست که از شرهای خود نگهداری کنند و فقط در چادر زندگی را به سر برند. بادیه‌نشینان عرب توجه او را به خود جلب کرده بودند، چون به دیده او مظهر بیابان‌نشینی بودند. به همین سبب است که ابن خلدون گاهی واژه «عرب» را برای توصیف پدیده بادیه‌نشینی به کار می‌برد و از این رو در آن واحد این کلمه را هم به اقوامی اطلاق می‌کند که از حیث زبان و نژاد (به مفهوم دقیق کلمه‌ای که در انساب تورات و انجیل به کار رفته) عرب نیستند و هم معنای کلمه عرب را طوری محدود می‌کند که شامل عربهای غیر بیابان‌نشین نشود. بدینسان واژه «عرب» که در این گونه موارد به کار رفته همان عربیت یا «عروبت» است، یعنی «معنی و آیین عرب بودن».

به خونخواهی و بی اعتنائی به مراجع قدرت و عادت به حرکت مداوم و دلبستگی نداشتن به هیچ دیار و عادت به تصرف هر چیز که به چشم آید بدون رعایت حقوق دیگران را در بادیه نشینان به وجود می آورد، و تمدن نمی تواند بدون احترام به مراجع قدرت و دلبستگی به يك محل معین، و رعایت حقوق دیگران وجود داشته باشد. از نقایص عمرانیهای بدوی اینست که از توانایی بسیاری از اقوام بدوی به ایجاد يك تمدن نوین می کاهد و کوشش آنها را در راه قهر و غلبه بريك دولت متمدن دچار اشکال می کند. این اقوام بدوی ممکن است مبادی تمدن را در يك ناحیه محدود به وجود آورند و یا بريك دولت متمدن ضعیف چیره شوند، ولی تمدنی که آنان بنیاد می نهند معمولاً دیری نمی پاید و کشوری که بر آن استیلا یا بندرو به تباهی می رود.

اینان برای آنکه بتوانند يك تمدن بزرگ بنیاد نهند یا امپراتوری بزرگی تسخیر یا بنا کنند نیاز به يك نیروی اضافی دارند تا نقایصشان را بر طرف سازد و عصبیت ب- به کار بردن واژه عرب به عنوان يك گونه از عمران بدوی معنایش این نیست که ابن- خلدون کلمه «عرب» را در آن واحد برای تعریف عرب زبانان و عرب نژادان به کار نبرد. او هر دو معنی را به کار می برد و ضمناً غافل نمی ماند از اینکه میان عربهای بیابان نشین که او گاهی آنها را «عرب بادیه» می نامد و غیر بیابان نشین فرق قائل شود.

ج- تداعی عربها با بادیه یا بیابان يك تداعی قدیمی است، واژه «عرب» يك واژه سامی است بمعنای بیابان یا بیابان نشینان، بی آنکه اشاره خاص به يك تیره نژادی یا زبانی داشته باشد. ما با واژه عرب باین معنای خاص در کهنترین متن (آشوری) و همچنین در تورات و قرآن بر میخوریم. در زبان ابن خلدون استعمال کلمه عرب برای توصیف بادیه نشینان متداول بود.

د- بادیه نشینی يك مرحله طبیعی از عمران بدوی است (مق، ج ۱، ص ۲۲۳ سطر ۱۵) که دارای پاره ای محاسن و پاره ای معایب می باشد. اینکه يك قوم بیابانگرد دارای محاسن است یا معایب، بستگی باین دارد که آنها تا چه اندازه از موازین اخلاقی و عقلی و شرعی که به آنان تعلیم داده شده پیروی می کنند.

ایشان را استحکام و اعتلاء بخشد. این نیرو، دین است. دین مانند هر علت اجتماعی دیگر، نیاز به همبستگی و عصبيت دارد تا قوام گیرد. از این رو باید در میان گروهی برخیزد (و معمولاً هم بر می خیزد) که عصبيت نیرومندی داشته باشد تا از راه جنگیدن به تبلیغ آن پردازند. همینکه چنین گروهی دینی را پذیرفت و از آن پشتیبانی کرد نیروی بسیار مؤثری می گردد. این دین، عصبيت تازه‌ای به وجود می آورد که همانا ایمان مطلق به او امر شرع و اطاعت از شارع است. این سرچشمه عصبيتی است که بر ترویج و پایداری عصبيت صرفاً مثبتی بر خویشتن و ندی طبیعی و شهوات نفسانی است. دین رقابت و رشك و رزی ناشی از جلب سودهای مادی را از میان می برد، پیروان خود را از کردارهای منافی اخلاق و عدالت باز می دارد و به آنان حکم می کند که از بالاتر آن خود فرمانبرداری کنند، و يك شریعت الهی وضع می کنند که زندگی سیاسی ایشان را سامان می بخشد. آنان که به این دین می گروند، به حکم اجبار فطری عمل می کنند و انگیزه ایشان امید پاداش است که در آخرت به آنان وعده داده شده است. دین که بعد از عصبيت طبیعی می آید و بر شالوده آن استوار است، نیرومندترین عامل در پدید آوردن تمدن است و احکام آن مؤثرترین وسیله برای حفظ آن می باشد.

۴ - تمدن یا عمرانی که بر مدار زندگی در شهرها تمرکز یافته کمال طبیعی آن زندگی است که در عمران بدوی آغاز شده و هدفی است که طبیعت بشر از همان نخستین روزهای پیدایش ساده ازین اشکال زندگی اجتماعی، به سوی آن در حرکت بوده است. عمران بدوی هر گاه با توجه به آن هدف در نظر گرفته شود يك عمران ناقص است [زیرا] فقط نیازمندیهای بسیار ساده بشر را بر می آورد. برعکس، تمدن نیازمندیها و خواهشهایی را سیراب می سازد که برای بقاء ضرورتی ندارند،

ولی در عین حال طبیعی و لازم هستند، زیرا در نفس آدمی نهفته اند و در انتظار فرصتی برای عرض وجود هستند. شهر محلی است که در آن می توان این خواهشها: مانند شهوت کسب قدرت، عشق به تجمل و لذات جسمانی و میل به آسایش و فراغ را اقناع کرد. از اینرو همینکه عصبیت و ایمان دینی، نیروی لازم را برای ایجاد یا تسخیر شهرها فراهم می سازند، عمران بدوی ناگزیر به سوی تمدن و ایجاد نهاد های متمدن سیاسی و اقتصادی و علمی که برای اقناع این خواهشها هستند تحول می یابد. با مقایسه با نیازمندیهای محدود مانند خوراك و مسكن و دفاع که معمولا در عمران بدوی بر آورده می شوند، خواهشهایی که برای اقناع آنها آدمیان به شهر نشینی روی می آورند نامحدود است. این خواهشها اشكال فوق العاده گوناگون به خود می گیرند، و آدمیان می کوشند تا روز به روز وسایل مؤثرتری برای سیراب کردن آنها به وجود آورند. نتیجه این جریان، نخستین صفت ذاتی تمدن یعنی رشد و تکامل تدریجی آن است. ولی علیرغم سماجت خواهشهایی که تمدن برای ارضای آنها پدید می آید، بشر همواره به مرحله ای می رسد که از قوای خلاقه او در اثر عواملی که در جریان رشد و تکامل اقتصادی به وجود می آیند کاسته می شود. پس دومین صفت ذاتی تمدن اینست که به نقطه اشباع و سرحدی طبیعی می رسد که فراتر از آن نمی تواند رشد کند. آنگاه نیروهایی که تمدن را به این مرحله رسانده اند روبه تباهی می نهند و این عمل بانیروهای تازه ای که در شرایط اوج تمدن به وجود آمده اند تسریع می گردد و نتیجه آن، انحلال نهاد های شهری و اضمحلال تمدن است. و در اینجا می رسیم به سومین و آخرین صفت ذاتی تمدن: یعنی اینکه تمدن ناگزیر، آنقدر روبه تباهی می نهد تا از میان می رود.

پس، از ویژگیهای نوع تازه عمران، پیدایش و تباهی سریع آن است، مانند موجودات زنده طبیعی، آغازی دارد، می روید و رشد می کند و می میرد. این دور-

و تسلسل ذاتاً نتیجه بخت و اتفاق یا صنعت یا تخریب عمدی نیست. بخت و اتفاق معمولاً نامهایی است که به سببهای نهفته داده می شود. و صنعت از طبیعت درس می آموزد. اتفاق و صنعت ممکن است رشد تمدن را تند یا تباهی آن را کند کنند، ولی انحطاط و مرگ آن را نه می توانند موجب شوند و نه مانع.

از آنجایی که جنبه های چندگانه تمدن در اصل یکی هستند، این صفت های (پیش گفته) در مورد تمدن به طور اعم صدق می کنند. اصولی که موجب وقوانینی که حاکم بر رشد این جنبه ها (یعنی دولت، شهر، حیات اقتصادی و دانشها) هستند در همه آنها مشترکند: همه آنها از خواش نفس انسانی برای کسب قدرت، ثروت و فراغت سرچشمه می گیرند. همه از يك مبدأ ساده آغاز می شوند و به نقطه اوج می رسند و روبه انحطاط می روند. يك رشته داخلی هست که آنها را به هم پیوند می دهد. اینها به هنگام اوج گیری و انحطاط تمدن در یکدیگر نفوذ می کنند و علت یکدیگر را تعیین می نمایند. این تعیین علت در مراحل مختلف تکامل تمدن فرق می کند. از اینرو برای پی بردن به پدیده بغرنج اوج گیری و انحطاط تمدن، ما باید روابط چندگانه میان جنبه های گوناگون آن را چنانکه در مراحل گوناگون تکامل، تجلی می کنند مورد تحقیق قرار دهیم.

معذلك در چهارچوبه همین وحدت کلی و اساسی، دولت و شهر و حیات اقتصادی و دانشها چنان رشد مستقلی دارند که میتوان آن را مجزی کرد و در قالب قاعده ای بیان کرد. مثلاً می توان ثابت کرد که اوج گیری و انحطاط رونق اقتصادی تابع قانون عرضه و تقاضا و سطح قیمت و هزینه تولید است. استقلال نسبی و وحدت ظاهری جنبه های گوناگون تمدن ایجاب و اقتضاء می کند که موضوع آن به تعداد معینی از مسائل تقسیم شود که کلاً خودسرانه و تحکمی نیستند.

در چهارچوبه کلیت تمدن، ابن خلدون در سیادت دولت و نهادهای سیاسی چون-

و چرا نمی کنند . دولت شهرها را می سازد و وسعت شهرسازی بستگی به حمایت و پشتیبانی يك دولت نیرومند دارد . دولت سبب توسعه و تشکیل بنیادهای اقتصادی یعنی بزرگترین خریدار ، بزرگترین خرج کننده پول و بزرگترین انحصار است ، و تجمل اقتصادی بستگی به حمایت و روشهای دولت دارد ، و بالاخره دولت به طور مستقیم و نامستقیم سبب رونق دانشگاه است ، به طور مستقیم از طریق حمایت از نهادهای علمی ، و نامستقیم از راه ایجاد اسباب و علل دیگر تمدن که بی آنها دانشگاه نمی توانند وجود داشته باشند . عمر دولت و عمر تمدنی که دولت به وجود می آورد برابر است . تمدن ، اوج گیری يك دولت نیرومند را دنبال می کند ، حدود آن محدود به وسعت دولت است ، زمانی رونق می گیرد که دولت در اوج قدرت است و با اضمحلال دولت مضمحل می شود . در نتیجه ، بررسی ابن خلدون درباره رشد و تکامل تمدن ، در اصل بررسی رشد و تکامل يك دولت متمدن و مطالعه فعل و انفعال جنبه های دیگر تمدن در دولت است . مسائل ایجاد دولت ، مراحلی که طی می کند ، شکل های گوناگونی که به خود می گیرد و علل انحطاط آن ، مسائل اصلی علم عمران ابن خلدون را تشکیل می دهند .

۴

دولت

۱ - يك دولت متمدن از راه تأسیس یا تسخیر شهرها به دست يك قوم بدوی به وجود می آید ، که با رشته های عصبیت و دین بهم پیوند یافته و هدفشان ارضای خواهشهای طبیعی نفسانی و به کار انداختن نیروهای نهفته و به کمال رساندن حیاتی است که در عمران بدوی آغاز شده است . مانند جنبه های دیگر فرهنگ متمدن ،

همینکه يك دولت متمدن به وجود آمد از قانون طبیعی و ضروری رشد، بلوغ و انقراض پیروی می کند. و اگر در اثر فقدان نیروی لازم اولیه یا يك نوع مانع اتفاقی دیگر از خارج دچار تأخیر نشود، ازینج مرحله متمایز می گذرد که هر يك دارای صفات ذاتی خاص خود می باشد :

مرحله نخست، دوران تشکیل یا به قول خود ابن خلدون دوران «ظفر» آن است. در این دوره، عصبیت مبتنی بر پیوندهای خویشاوندی و دینی همچنان برای حفظ دولت ضروری است. این مرحله ای است که در طی آن رعایا وادار می شوند تا نهادهایی را که برای يك عمران متمدن لازم است بناء کنند و یا، در مواقعی که يك عمران موجود است، تسلیم طبقه حاکمه تازه ای بشوند. بدینسان کارهای تازه ای وجود دارد که باید انجام گیرد و روابط سیاسی تازه ای که باید ایجاد شود و این کارها میسر نیست مگر از راه عصبیتی که قدرت کافی به وجود آورد تا رعایا را وادار سازد که فرمانروای تازه را به سروری خود بپذیرند و از او فرمانبرداری کنند. عصبیت وقتی از دین یاری بگیرد در ایجاد دولت مؤثرتر می شود، زیرا در آن صورت رعایا از فرمانروای تازه و اوامر او بارضا و رغبت بیشتری اطاعت می کنند و ایمان دارند که از این راه از خدا فرمان می برند. نیرویی که به وسیله عصبیت و مذهب به وجود می آید، مانند نیروهای طبیعی دیگر حدی دارد که چون از آن بگذرد کاستی می گیرد و بی اثر می گردد. نیروی متحد يك قوم در ضمن اینکه برای حکومت بر مردم و دفاع از مرز و بوم پراکنده می شود ضعیف می گردد. دیری نمی پاید که این نیرو به مرحله ای می رسد که فراتر از آن، فرمانروایان به زحمت می توانند شهرهای تازه را که تأسیس یا تسخیر کرده اند حفظ کنند.

در اثنای این مرحله، عصبیت بیشتر مبتنی بر اشتراك عواطف است و فرمانروا مقام خود را مرهون اصالت نسب و احترام افراد قبیله خود می باشد. فرمانروایی

او بستگی به شماره و نیرو و یاری آنان دارد. او هنوز بیشتر رئیس ایشان است تا سرور یا پادشاهشان. باید عواطف و خواهشهایشان را ارضاء و در قدرت خود آنان را سهیم کند. دین نیز به همین سان است. فرمانروایی که می خواهد به یاری يك رسالت دینی دولتی بنیاد نهد نمی تواند مانند يك سرور یا پادشاه عمل کند، چون دین یعنی اطاعت همگان از خداوند و شریعت. ادامه عصبيت طبیعی و عواطف مذهبی در این دوران، نشانه ادامه پاره ای از شیوه های زندگی بدوی است. دولت هنوز در مرحله استحاله است. آن قوم بدوی که دولت را بنیاد نهاده بود، همچنان پاره ای از طرز برخورد های بدوی خود از جمله طرز برخورد با مراجع قدرت را حفظ کرده است. این طرز برخورد ها تکامل تمدن و تمرکز قدرتی را که برای تکامل آن لازم است دچار مانع می کند. سخن کوتاه، عواملی که دولت را به وجود می آورند خودشان مانعی در راه رشد آن می گردند.

۲ - این وضع هنگامی بر طرف می شود که فرمانروا بتواند قدرت را به انحصار خود در بیاورد و صاحب اختیار مطلق بشود. انحصار قدرت در دست فرمانروا قصد طبیعی و ضروری حکومتی است که بر اساس عصبيت طبیعی به وجود می آید. يك دولت بسامان، باید مانند بدنه های طبیعی بسامان، از لحاظ قدرت، تابع سلسله مراتب باشد. يك فرمانروای مطلق باید در رأس آن قرار گیرد که هیچکس در فرمانروایی با او سهیم نباشد و در فرمانروایی او چون و چرا نکند. وانگهی شهوت کسب قدرت و ریاست در طبیعت حیوانی بشر، فطری است و همینکه يك انسان به جایی برسد که توانایی داشته باشد، خواهد کوشید تا قدرت و سلطنت مطلق کسب کند. فرمانروا اکنون قادر است که این شهوت را اقناع کند و يك دولت بسامان تشکیل دهد و از راه نابود کردن کسانی که با او در قدرت سهیمند به این کار توفیق می یابد، بدین معنی که نخست برخی از آنان را بر ضد برخی دیگر به کار می برد و

سپس از سربازان مزدوری که به شخص او وفادارند نه به يك عصبیت مبتنی بر پادشاهی یا مذهب، استفاده می کند.

۳ - همینکه شهوت سلطان به کسب قدرت مطلق با تمرکز امور در دست او اقناع گردید، او شروع به اعمال قدرت خویش برای اقناع شهوات دیگر خود می کند و به اصطلاح «شروع به جمع آوری میوه های قدرت می کند». بدینسان مرحله سوم تجمل و فراغت فرامی رسد. فرمانروا سعی خود را به سامان بخشیدن به امور مالی دولت و افزایش درآمد خود مصروف می دارد. به تقلید از دولتهای متمدن نامور، مبالغ هنگفتی پول صرف ساختن ابنیه عمومی و زیبا کردن شهر می کند. پیروان خود را توانگر می سازد و آنان نیز به نوبه خود زندگی تجملی در پیش می گیرند. دوران رونق اقتصادی فرامی رسد. صنایع، هنرهای زیبا و دانشها در سایه توجهات طبقه جدید حاکمه تشویق می شوند و روبه پیشرفت می گذارند. دولت اکنون سرانجام به مرحله ای رسیده است که می تواند شهوت انسانی را به تجملات و غرور او را به تملك آنها، ارضاء کند. این دوران استراحت و تن آسایی است که در آن آدمها از آسایشها و لذتهای جهان برخوردار می شوند.

در اینجا نخستین مرحله تکامل دولت به پایان می رسد. در این مرحله دولت از شرایط و حالات بدوی به هدفی اعتلاء یافته است که برای آن به وجود آمده است. سلطنت تأسیس شده و شیوه های گوناگون تمدن به کمال رسیده است. سه مرحله نخست مراحل کمال تدریجی هستند که در آن فرمانروایان دارای نیرو، استقلال و خلاقیت هستند، می توانند مبانی قدرت خود را تحکیم بخشند و خواهشهای نفسانی رعایای خویش را ارضاء کنند، بی آنکه خودشان یا رعایایشان برده این خواهشها بشوند. رونق اقتصادی که حاصل می شود نمودار قدرت ایشان است و توسط ایشان برای افزایش تعداد پیروانشان یعنی به عنوان وسیله ای برای کسب قدرت بیشتر به کار می رود.

۴ - پس از رسیدن به اوج، مرحله بعدی، دوران خرسندی است که در آن هم فرمانروا و هم رعایا خرسندند. اینها از پیشینیان خود در برخورداری شدن از لذتهای زندگی تقلید می کنند، غافل از اینکه پیشینیان برای نیل به این لذات تا چه اندازه مبارزه کرده بودند. آنان چنین می پندارند که زندگی تجملی آنها مزایای گوناگون تمدن همیشه وجود داشته و تا ابد وجود خواهد داشت. تجمل، آسایش و ارضای خواهشهای نفسانی برایشان عادت می شود. کاملاً متکی به ادامه وجود چیزهایی می گردند که پیشینیان تحصیل کرده بودند و در برابر عواملی که ممکن است موجب اختلال در کامیابی ایشان بشود درمانده و ناتوان هستند. مدت این دوران بستگی به قدرت و حیطة موفقیت بنیادگذاران دولت دارد.

۵ - در این مرحله دولت از هم اکنون دیگر روبه انحطاط و اضمحلال نهاده و پنجمین و آخرین مرحله، یعنی مرحله «اسراف» و «تبذیر» آغاز شده است. دولت به سن پیری رسیده و به يك مرگ تدریجی یا ناگهانی محکوم است. همان جریانی که آن را به وجود آورد، دو عامل حیاتی یعنی عصبیت و دین را که سبب وجود آن بودند از میان برده است. فرمانروایان، غرور و وفاداری قومی خویشاوندان خود را از میان برده اند، و این خویشاوندان که دچار فقر و خفت شده اند انگیزه تسخیر و

۱- مق، ج ۱، ص ۲۴۸، ۳۰۰ - ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۳۰ - ۳۳۱ رابطه میان طول عمر يك دودمان پادشاهی و يك دولت زیاد روشن نیست. در پاره ای جاها ابن خلدون ظاهراً هر دو را یکی میدانند. اگر چنین باشد چون قدرت يك دودمان پادشاهی فقط سه نسل پس از تأسیس آن دوام دارد (مق، ج ۱، ص ۲۴۷ - ۲۵۰ و ۳۰۸) در آن صورت عمر دولت بطور متوسط یکصد و بیست سال است. ولی ابن خلدون می گوید که در يك ملت بزرگی که از چندین قوم مختلف تشکیل یافته باشد اقوام گوناگون (ولذا دودمانهای گوناگون) ممکن است تازمانی که فرمانروایان جدید عصبیت کافی داشته باشند یکی پس از دیگری به فرمانروایی ادامه دهد (مق، ج ۱، ص ۲۶۴ - ۲۶۶).

تصرف را از دست داده اند. و در عوض موالی و دستگاههای دولتی جدیدی را انتخاب کرده اند که خدمت برای آنان کاملاً بستگی به پادشاهای کلان دارد و وفاداری نسبت به آنان دیگر مستلزم جان سپردن در راه آنان نیست. اخلاف ایشان که فقط زندگی تجملی را می شناسند و ملازمان مسرف احاطه شان کرده اند، همچنان مال بیشتری صرف لذت‌های خود می کنند. مالیات‌ها را بالامی برند و این به نوبه خود مردم را از فعالیت اقتصادی دلسرد می سازد و این نیز موجب کاهش درآمد دولت می شود و در نتیجه فرمانروا از عهده مخارج گزاف پیروان خود بر نمی آید.

از اینها گذشته عادت به تن آسایی و تجمل، ضعف جسمانی و فساد اخلاقی به بار می آورد. زبندگان دولت روشهای ناملایم و شجاعانه زندگی بدوی را از یاد برده اند و در برابر تجاوز يك دولت متمدن از خارج یا اقوام بدوی متحد، یارای پایداری ندارند. مالیات‌های گزاف و بیم از تهاجم خارجی، امیدهای رعایا را تضعیف می دهند. نو میدی چنان دامن‌دار می شود که فعالیت اقتصادی و ساختمان متوقف می گردد. مردم دیگر نقشه‌های دراز مدت نمی ریزند و میزان موالید کاهش می یابد. تمامی نفوس که جسماً ناتوان و در شهرهای بزرگ و پرازدحام ساکن هستند دستخوش بیماری و بلامی شوند. در اثر کاهش فعالیت اقتصادی و خالی شدن شهرها از سکنه، شیرازه امور دولت رفته رفته از هم گسسته می شود. امیران و سرداران و خویشاوندان ناراضی سلطان، نخست در نواحی دور دست مستقل می گردند و سپس مابقی دولت به ولایات كوچك تقسیم می شود. در پایتخت، سپاهیان مزدور و خدمتگزاران کشوری

۱- بدینسان، امپراتوری بزرگ (ملك اعظم)، به پادشاهیهای کوچکتر (ملك اصغر) تجزیه می شود (رجوع شود به مق، ج ۲، ص ۲۶۸) این «ملك‌های اصغر» نیز مراحل همانند ملك اعظم طی می کنند، با این تفاوت که چون نیروی عصبیت «ملك‌های اصغر» کم و قلمرو فرمانروایی آنها ناچیز است به اندازه آن دوام نمی کنند.

شروع بدتوطئه چینی می کنند تا قدرت را عملاً از چنگ فرمانروا بیرون آورند و از فرمانروائی نام و نشانی بیش باقی نمی ماند. سرانجام يك تهاجم از بیرون، به زندگی دولت پایان می دهد و یا ممکن است دولت روبه انحطاط گذارد تا از میان برود، مانند خاموش شدن فتیله چراغی که روغنش تمام شده باشد.

۵

شهر^۱

۱- شهر برای اقناع میل بشر به تجمل و تهذیب و فراغت پدید می آید. این امیال ناگزیر هنگامی به انسان دست می دهد که نیازمندیهای بدوی او برآورده می شوند. از اینرو شهر هنگامی به وجود می آید که انسانها قدرت تأسیس آن را به دست می آورند. این قدرت، عصبیتی است که دولت را به وجود آورده است. چون شهر و نهادهای شهری برای بقای محض، ضروری نیستند آدمیان بر اثر فشار غریزه طبیعی بقاء، به ساختن آن وادار نمی شوند. تأسیس اولیه يك شهر مستلزم تشکیل دادن گروه انبوهی از آدمیان است که با پاداش یا به زور وادار به کار شوند و ضمن کار نیز از آنها حمایت شود. دولت تنها دستگاهی است که قدرت و پول کافی

۱- درباره سابقه تاریخی اندیشه ابن خلدون در این زمینه (شهر یا مدینه اسلامی) که دنباله شهر به مفهوم هلنیستی (یونانی) آن می باشد (رجوع شود به تمدن هلنیستیک - Hellenistic Civilization تألیف دابلیو. دابلیو. تارن W. W. Tarn)، نه دولت شهریونانی بلکه در واقع دولت شهر، در اسلام وجود داشت، منتها اینها بازمانده تجزیه دولتهایی بودند که در اصل بر امپراتوریه یا ایالات بزرگی فرمانروایی داشتند. برخلاف نویسندگان کلاسیک (رجوع شود به «سیاست» منسوب به ارسطو) که برای شهر يك موجودیت سیاسی و اخلاقی قائل بودند، ابن خلدون از شهر و نهادهای شهری به عنوان جنبه واحدی از عمران متمدن بحث می کند که تحت سلطه دولتی است و بر چندین شهر فرمانروایی دارد.

دارد که چنین گروه بزرگی از افراد تشکیل دهد و آنان را وادار کند که یا از بیم کیفر و یا به امید پاداش کار کنند و از ایشان در برابر مهاجمان خارجی حمایت کند.

صرف روی کار آمدن يك دولت نیرومند، موجب تأسیس شهرها می شود، یا اگر چنین شهرهایی در همسایگی محلی که این دولت در آن به وجود آمده قبلاً وجود داشته باشند، منجر به تصرف و تسخیر آنها می گردد. گروه صاحب عصبیت جدید اکنون قدرت آن را دارد که فراتر از حد شیوه های ساده و ریاضت آمیز زندگی بدوی پیشرفت کند. اکنون که کشمکش برای بنیاد نهادن دولت به پایان رسیده، افراد به جستجوی آسایش می پردازند. و در صدد برمی آیند تا از ثمرات کوششهای خود برخوردار شوند، و نمی توانند به این مقصود برسند مگر از راه زندگی در جایی که دفاع از آن آسان و تهیه تجمعات زندگی میسر باشد. شهر تنها جایی است که چنین کاری در آن میسر است. از اینرو دولت به حکم طبیعت و ضرورت تأسیس شهرها را، اگر هنوز وجود نداشته باشند، وجهه همت خود قرار می دهد. ولی اگر شهرهایی در مرزهای آن دولت وجود داشته باشد در آن صورت لازم می گردد که آنها را به تصرف درآورد، و گرنه اینها پناهگاه دشمنان شان می شود و این دشمنان به یاری مردانی چند و حفاظتی که دیوارهای این شهرها فراهم می سازند می توانند در برابر قدرت آن دولت ایستادگی کنند و آن را به ستوه آورند.

سیرت شهر یعنی وسعت، رونق، جمعیت و محیطه و مدت تمدن آن بستگی به قدرت و وسعت دولتی دارد که آن را تأسیس می کند. اگر دولت نیرومند و دارای مستملکات پهناور باشد در آن صورت شهرهایی که تأسیس می کند، بویژه پایتخت، سرعت روبه رشد و توسعه می گذارد، جمعیت آن روبه افزایش می رود، ابنیه و آثار یادگاری ساخته می شود و فعالیتهای اقتصادی و نهادهای علمی آنها توسعه می یابد.

زیرا دولت آن پول را دارد که خرج این توسعه کند و آن را تشویق نماید. اگر دولت تا مدتی زیاد نیرومند باقی بماند به شهرهای تحت فرمانروائی خود فرصت رشد کردن و به نهادهای آن مجال برای ریشه گرفتن خواهد داد. از سوی دیگر اگر دولت از گروهی اقوام بسیار بدوی تشکیل یابد که هیچ سابقه یا سلیقه تمدن نداشته باشد شهرهایی که بنیاد می نهد نسبتاً بدوی و ناپایدار خواهد بود. اگر دولت ضعیف باشد و توانایی دفاع از شهرهای خود را در برابر تجاوزات خارجی نداشته باشد كوچك و ناچیز باقی خواهند ماند و تمدن در آنها ریشه نخواهد گرفت. سخن کوتاه، شهرها نمودار دولتی هستند که آنها را تأسیس یا تسخیر می کند. نخست فرمانروایان آن شهرها، به شیوه زندگی خود و زبان خود و دین خود پی ریزی می کنند، و اثر وفور مال خود را در آنها به جا می گذارند و محیطی از ایمنی و امید در آنها به وجود می آورند که نفوس را تشویق به کار کردن و تولید کالای بیشتری می کند. سپس رفته رفته فرمانروایان تازه، تسلیم تجمل و آسایشی می شوند که شهرها فراهم می سازند و بدینسان برده شهر و شیوه زندگی شهری می شوند. وقتی چنین شود هم انحطاط دولت و هم انحطاط شهر آغاز می گردد. محل شهر و طرز ساختمان آن را مقاصدی تعیین می کنند که باید از آن حاصل شود: یعنی ارضای میل انسانی به تجمل و آسایش و ایمنی. میزانی که شهر می تواند این امیال را اقناع کند به کسانی که آن را می سازند و دانش و توانایی آنان در پیش بینی وسایل صحیحی که می تواند به این مقاصد نایل آید بستگی دارد. بدینسان کسانی که از مقاصد خود از پیش آگاهی دارند، شهرهای خود را در جاهائی می سازند که دفاع از آنها آسان باشد و ضمناً بتواند نیازمندیهای ساکنین را تأمین کند. محلی را برمیگزینند که از آب را کد که هوای متعفن و فاسد ایجاد می کند و مایه بروز ناخوشیها می شود عاری و دارای ذخیره آب شیرین کافی باشد و

چراگاهها و زمینهای مزروع آن را احاطه کرده باشند و بازارهای خارجی نزدیک باشد. شهرهای خود را با دیوارهای رخنه ناپذیر استحکام می بخشند و خانه ها و ابنیه عمومی خود را از مصالح بادوام می سازند. اما همه کسانی که به تأسیس شهر همت می گمارند نمی توانند نیازمندیهای نهایی خود را پیش بینی کنند یا وسایل صحیح رسیدن به آنها را بدانند، و این به ویژه در مورد اقوامی صادق است که فقط با زندگی بادیه نشینی آشنایی داشته اند. اینان از روی نادانی، ابنیه عمومی را در شهرهایی که تسخیر می کنند ویران می سازند و هنگامی که اقدام به ساختن شهرها می کنند بدوی ترین و بی دوام ترین مصالح و بنیانها را به کار می برند. در نتیجه شهرهایی که این گونه اقوام می سازند دوام و بقایی ندارد.

ولی تأثیر متقابل عمران بدوی و شهر، منحصر به مرحله نخستین تسخیر یا تأسیس نیست. پس از آن که شهر تسخیر یا تأسیس شد يك رشته مناسبات تازه میان شهرنشینان و بیابان نشینان یا ده نشینان بدو وجود می آید که سیرت هر دو گروه را معین می کند. شهر پیوسته نیاز به سکنه تازه و سپاهیان مزدور دارد که بایستی از صحرا و روستا جلب شوند. نیز احتیاج به خوارباری دارد که در روستاهای مجاور تولید می گردد. بیابان نشینان و روستا نشینان نیز، به هوس برخوردار شدن از وسایل راحتی می افتند که در شهرها فراهم است. اینها دسترنج یا خدمات خود را در ازای این وسایل راحت عرضه می دارند. از راه تماس یافتن با شهر، پاره ای از راه و رسم زندگی شهری را می آموزند یا ناچار به پیروی از آن می شوند.

دولت متمدن نیرومندتر، هر زمان ممکن شود، می کوشد تا بر قبایل بدوی مجاور شهرها به ویژه اگر این قبایل در يك جا ساکن باشند تسلط یابد، زیرا هم نظارت بر قبایل ساکن آسانتر است و هم این قبایل اهمیت بیشتری دارند، از این نظر که شهر به فرآورده های کشاورزی آنها نیازمند است. و اما در مورد قبایل صحرا نشین

که به تمنای حصول تجملات به شهرها روی می آورند، اینان ممکن است با شهر به دادوستد پردازند، یا بر آن تاخت و تاز کنند و یا برای سپاهیگری در آن اجیر بشوند. در هر صورت شهر منبع خواهشهای تازه‌ای برای آنان می‌شود، خواهشهایی که کاملاً بر آورده نخواهند شد، مگر اینکه صحرائشینان بیایند و در شهر زندگی کنند یا آن را تسخیر نمایند. تازمانی که دولتی که بر شهر فرمانروایی دارد نیرومند است آنان جلوی این خواهشهای خود را می‌گیرند ولی همواره در انتظار فرصتی برای تسخیر آن هستند. وقتی دولت و شهر رو به انحطاط می‌گذارند آنها با از راه‌رنده کردن تدریجی (مثلاً هنگامی که شهر احتیاج روزافزونی برای دفاع از خود به وجود آنها پیدا می‌کند) و یا از راه تهاجم مستقیم، شهر را تسخیر می‌کنند و رفته رفته زندگی کاملاً متمدنی در پیش می‌گیرند. همینکه چنین زندگی را در پیش گرفتند عین همان مراحل اوج‌گیری و سقوط را که از ویژگیهای زندگی شهری است طی خواهند کرد.

نشانه نخستین مرحله از زندگی شهری، توسعهٔ پر جنب و جوش ناشی از تأسیس یا احیای آن توسط فرمانروایان جدید است. میل تازه‌واردان و افزایش تقاضا برای ابنیهٔ عمومی دائمی و زیبا، و اقامتگاههای خصوصی و اسباب تجمّل موجب افزایش نرخها و دستمزدها و تخصص و توسعهٔ فنون و مهارتهای گوناگون می‌شود. بدینسان يك گرایش خودزا و مترقی آغاز می‌گردد که موجب توسعهٔ شهر و تکامل بنیادهای گوناگون می‌شود. دولت نیز به نوبهٔ خود از این رشد بهره می‌برد و نیروی بیشتری به دست می‌آورد، زیرا درآمد آن افزایش می‌یابد و این افزایش درآمد را می‌تواند همراه با فنون و صنایع مردم شهر نشین، صرف توسعهٔ قلمرو خود و به چنگ آوردن غنیمت بیشتری بنماید.

توسعهٔ تمدن در شهر منوط به حمایت سیاسی مداومی است که فقط رژیمهای

سیاسی نیرومند و باثبات می‌توانند مبذول دارند. تکامل فنون و بنیادهای اجتماعی و اقتصادی و دانشها، ثمرهٔ اصلاحات کند و تدریجی است. تنها با گذشت قرن‌ها توسعهٔ مداوم است که تمدن در يك شهر ریشه می‌گیرد. اگر شهر پس از هر چند نسل ویران گردد و یا در معرض خطر تجاوز یا تصرف به وسیلهٔ اقوام بدوی و خارجی دیگر - که برای تمدن آدمی ارجی قائل نیستند - قرار گیرد این امر امکان‌پذیر نیست. برای این منظور، مهم نیست که شهر زیر فرمانروایی دودمان پادشاهی واحدی باقی بماند، ولی این مهم است که دودمان‌های بعدی که بر آن فرمانروایی دارند پیشرفت نهادهای اجتماعی و اقتصادی و علمی آن را متوقف نسازند.

۲ - همچنانکه شهر رو به توسعه می‌گذارد و روز به روز رونق بیشتری می‌یابد يك نظام اجتماعی جدید که با عمرانیات بدوی فرق اساسی دارد به وجود می‌آید. مهمترین خصیصهٔ نظام اجتماعی جدید اینست که قدرت و اهمیت عصبیت مبتنی بر خویشاوندی واقعی یا خیالی، و اشتراك تجارب زندگی و مرگ که در اجتماعات كوچك و به هم فشرده و نسبتاً دور افتادهٔ حکمفرما بود در نظام اجتماعی جدید به طور نسبی رو به انقراض می‌نهد. این گونه عصبیت در حینی که دولت و شهر و طرز معیشت شهری برای نابودی آن دست اتحاد به یکدیگر می‌دهند از میان می‌رود. فرمانروایی کوشد تا از یاران پیشین خود که معمولاً خویشاوندان همخون او هستند، بی‌نیاز شود و يك دستگاه دیوانی کارآمد جایگزین آنها سازد که معلومات و تجارب لازم را برای اداره کردن سازمان‌های گوناگون يك دولت متمدن دارا باشد. شهر رفته رفته خانواده‌های گوناگونی که يك قبیله را تشکیل می‌دهند از هم جدا می‌کند. خانواده‌ها هر يك در اقامتگاه‌های منفردی زندگی می‌کنند و بایکدیگر بیگانه می‌شوند. تقاضاهای فوق‌العاده متفاوت برای کالاها و مهارت‌های تخصصی، گروه‌های ویژه‌ای از صنعتگران و سوداگران بدو وجود می‌آورد. طبقات گوناگونی که ساکنان شهر را تشکیل می‌دهند یعنی فرمانروایان، دیوانیان، صنعتگران، سوداگران و

دانشمندان به اقتضای منافع اقتصادی خود (نهرشته‌های خویشاوندی) وارد گروه‌بندیهای اجتماع می‌شوند.

۳ - توسعه حدود طبیعی شهر، افزایش جمعیت و توسعه بنیادها و رونق اقتصادی و شیوه تجملی زندگی آن پاره‌ای عادات و حالات در میان ساکنان آن به وجود می‌آورد که به ناچار منتهی به انحطاط آن می‌شود. ساکنان شهر رفته‌رفته به ارضای خواهشهای خود بازندگی تجملی خو می‌گیرند. اجناسی که سابقاً لازم شناخته نمی‌شدند اکنون از ضروریات می‌گردند. آنها که به مصرف این اجناس خو گرفته‌اند دیگر نمی‌توانند از آنها صرف نظر کنند، ولو اینکه نرخها در نتیجه افزایش تقاضا و بالا رفتن مالیات، ترقی کند و آنها دیگر توانایی خریدن آن اجناس را نداشته باشند. شهرنشینان دارایی خود را برای خریدن این اجناس به هدر می‌دهند و سرانجام دچار فقر می‌شوند. اینها غلام عادات خود شده‌اند. هرچه توانگران از این راه به بینوایی می‌افتند، تقاضا برای اینگونه اجناس کاهش می‌یابد و موجب کاهش نرخها و نقصان سود و تولید می‌گردد.

شهرنشینان همزمان با از دست دادن مال خود، محاسن جسمانی و اخلاقی خود را نیز رفته‌رفته از دست می‌دهند و برای دفاع خود به دیوارهای شهر و سپاهیان مزدور متکی می‌شوند و به این توقع خومی‌گیرند که دیگران از آنان دفاع کنند و برای حفظ حقوق خود متوسل به دولت و محاکم قانونی می‌شوند. فن به کار بردن اسلحه را از یاد می‌برند و چون دولت، ستمگری در پیش گیرد و سپاهیان مزدور به آنها غدر ورزند، ناتوان و زبون می‌گردد. شجاعت و تاب و توانی را که از خصایص آن اقوام بدوی بود که مؤسس یا فاتح آن شهر بودند از دست می‌دهند. هرچه شهر توسعه می‌یابد ساکنان آن تنگتر به هم زندگی می‌کنند. غذاهایی می‌خورند که خواص آنها در اثر پختن یا چاشنی زدن ضعیف شده و با مزاجهای آنها همیشه

سازگار نیست. مشاغل آنان از آنگونه نیست که بتوانند در هوای آزاد زندگی کنند و فرصت برای ورزش بدنی ندارند. فشار و تلاش زندگی متمدن نیز بر ناتوانی تن‌هایشان می‌افزاید و همه این چیزها شهرنشینان را برای دچار شدن به بلا و بیماری آماه می‌سازد.

زندگی در شهر، ساکنانش را وادار می‌کند تا همه نیروهای خود را برای تهیه کالائی که به حکم عادت به آنان نیازمند شده‌اند به کار ببرند. وقتی تهیه این کالاها برای آنان از راههای مشروع ناممکن می‌شود، برای به دست آوردن به همه گونه کردارهای زشت دست می‌زنند. هوش خود را سخت به کار می‌اندازند تا راههای تازه‌ای برای دروغگویی، قماربازی، دغلیکاری، دزدی و گریز از کیفر پیدا کنند در حیل و نیرنگ چیره دست می‌شوند. شهوت تجمل پرستی آنها را به نابود کردن خودشان می‌کشاند. اوامر دینی تأثیر خود را از دست می‌دهند. زناء و لواط شیوع می‌یابد و موجب تباهی روابط طبیعی و شفقت در میان خانواده و قطع نوع بد علت آفت و بیماری می‌گردد. سخن کوتاه، شهرنشینان از آدمیت خارج می‌شوند. فضایل جسمانی و اخلاقی و دینی که نشانه آدمیت ایشان است از میان می‌رود. آدمها کاملاً مسخ می‌شوند و قلب ماهیت می‌کنند. آنچه آنان را به هم پیوسته بود از میان می‌رود. نیروهایشان تلف می‌گردد و تن‌هایشان ناتوان و بدشکل می‌شود.

۴ - چون کار به اینجا رسید، تباهی و تجزیه شهر اجتناب ناپذیر است. در بیشتر موارد دولتی که سابقاً از آن حمایت می‌کرد خود درمانده و ناتوان می‌شود. دولت تازه‌ای ممکن است در میان اقوام بدوی همسایه به وجود آید و آن شهر را ویران یا تصرف کند و شیوه زندگی را تغییر دهد. اگر از بیرون بر آن تاخت و تاز نشود شهر به تدریج تجزیه می‌گردد. کاهش جمعیت ادامه می‌یابد، فرصتهای اقتصادی روبه انحطاط می‌نهد، مهارت در ساختمان و تولید اجناس تجملی از میان می‌رود و

ابنیه عمومی در اثر عدم مواظبت ویران می شود. سرعت این تجزیه بستگی به دوام و شدت زندگی عمران شهر دارد. بدینسان شهرهایی که قرن‌ها از موجودیت و توسعه مداوم برخوردار بوده اند با سرعتی کمتر از شهرهایی تجزیه می شوند که فقط چند نسلی پیش از آغاز انحطاطشان بنیاد نهاده شده اند.

آخرین مرحله تجزیه هنگامی فرا می رسد که شهر در اثر انقراض دولت ناچار شود در مقام دفاع از خود بر آید و این موجب پدید آمدن عوام فریبانی می گردد که قدرتشان بسته به اینست که او باش و توده های محروم را تحریک کنند و آتش هوس آنان را برای چپاول و خونریزی فرو نشانند. گروههایی در شهر پدید می آیند که برای ربودن قدرت از دست یکدیگر به کشمکش می پردازند. در این کشمکش، آنچه را که از دست آفتها و فاجعات جان به سلامت برده از میان می برند. صنعتگران و کشاورزان که از نقصان تقاضا و خطر انقلابها و تجاوزها دلسرد شده اند از تولید خواربار و اجناس دیگر دست می کشند و نتیجه این کار قحط و غلاء و فروریختن بنایی است که شهر را از روستا متمایز می سازد. وقتی وضع به مرحله ای رسید که کارساکنان شهر نتواند نیازمندیهای آنها را به قوت لایموت تأمین کند، شهر دیگر وجود ندارد، یا تبدیل به دهی می شود که ساکنان آن بازندگی بدوی به سر می برند و یا به ویرانه بی پناه و بی حفاظی بدل می گردد.

۶

زندگی اقتصادی^۱

۱- از ویژگیهای زندگی اقتصادی شهر، تکامل تدریجی شیوه های تولید کالا

۱- مق، ج ۲، ص ۲۷۲ به بعد. رجوع شود به مقاله ر. مونیه R. Maunier

در مجله تاریخ اقتصادی و اجتماعی شماره ۶ (سال ۱۹۱۳) ص ۴۰۹ به بعد تحت عنوان «عقاید»

و خدماتی است که مصرف و استفاده از آنها فرهنگ متمدن را از فرهنگ بدوی متمایز می‌سازد. برخلاف تکاپوی اقتصادی در فرهنگ بدوی که منحصر آبا شیوه‌های تولید ابتدایی (مانند برزگری، دامپروری و شکار) سروکار دارد، هدف تکاپوی اقتصادی جوامع متمدن ارضای خواهش نفس انسانی به اجناس و خدمات تجملی است. شیوه‌های تکاپوی اقتصادی در فرهنگهای متمدن (به کاربردن پول و مبادله، دادوستد، صنعتها و هنرها) ثمره تقاضایی است که در نتیجه این خواهش به وجود می‌آید.

پیشرفت تدریجی تکاپوی اقتصادی ارتباط نزدیک با پیشرفت دولت دارد. دولت مردم را مجذوب یا مجبور به آمدن به شهر برای زندگی می‌کند تا بنیان قدرت خود را استوار سازد. در طی این مرحله، فرمانروا می‌کوشد تا از راه بذل و بخشش، وفاداری پیروانش را به خود جلب کند و از طریق ساختن ابنیه عمومی و در پیش گرفتن يك زندگی تجملی قدرت خود را به رخ دیگران بکشد. بدینسان دولت تقاضائی ایجاد می‌کند که موجب پیشرفت صنایع و بازرگانی می‌شود. این تقاضای اولیه نیروی محرکی است که مرحله‌ای را آغاز می‌کند که به پرورش هنرها و صنایع و تولید اجناس و خدمات بسیار تخصصی منتهی می‌گردد.

گذشته از این، وسعت و مدت حیات اقتصادی متمدن بستگی به سیرت، قدرت و مدت دولتی دارد که آن را به وجود آورده است. از اینرو يك دولت مقتدر که بتواند شالوده فرمانروایی خود را استوار سازد و يك دستگاه اداری کارآمد

→ اقتصادی يك فیلسوف عرب در قرن چهاردهم، ابن خلدون، طه حسین در کتاب پیش گفته، ص ۱۹۱ به بعد. صبحی محمصانی در کتاب: «عقاید اقتصادی ابن خلدون، رساله تاریخی، تحلیلی و نقدی» (چاپ لیون، ۱۹۳۲) ص ۱۸۱ به بعد. م. ع. نشأت در کتاب: «رائد الاقتصاد، ابن خلدون» (ابن خلدون، پیشاهنگ اقتصاد) (چاپ قاهره، سال ۱۹۴۴/۱۳۶۳) ص ۲۰ به بعد، ۴۷ به بعد، ۱۱۳ به بعد.

به وجود آورد و قوانینی برای حمایت تکاپوهای اقتصادی اجتماع به موقع اجرا گذاارد و از راه صرف مبالغ گزاف برای ساختن ابنیه عمومی تقاضا برای اجناس تجملی و فنون و صنایع به وجود آورد، موجب پیشرفت و توسعه اقتصاد در اجتماعات متمدن می شود. برعکس، دولتی که نتواند بنیان فرمانروایی خود را تحکیم کند و پیوسته در بیم نفاق و کشمکش در میان گروه های عصبیت کوچکتر اجتماع خود به سر ببرد، توسعه حیات اقتصادی را محدود می کند. اگر دولتی از مهاجمان چادر نشین تشکیل یافته باشد که با زندگی شهری چندان آشنایی ندارند و هنوز تابع افکار و آرمان های ناشی از زندگی چادر نشینی هستند و یا تحت تأثیر مذهبی قرار دارند که ریاضت و پرهیز از لذات را تعلیم می دهد، در آن صورت شهرهایی که بنیاد می نهد و قدرت و ماهیت تقاضای اقتصادی که به وجود می آورد، توسعه سریع يك اقتصاد بسیار متمدن را تشویق نمی کند. عادات بدوی طبقه حاکمه، تشکیل يك دستگاه باجستانی یا يك دستگاه اداری کارآمد را مشوق نمی شود و صرفه جویی و سادگی آنها موجب اعتلای صنعت و بازار گانی نمی گردد.

افزایش رونق اقتصادی به نوبه خود بر نیرو و اقتدار دولتی که مشوق آن شده است، می افزاید. دولت درحین که تازه استقرار می یابد هنوز ساده است و نیاز به وضع مالیات های سنگین ندارد. هنوز تا حدی مبتنی بر عصبیت طبیعی است و احتیاج به دستگاه اداری پهنار یا يك لشکر بزرگ ندارد. طبقه حاکمه هنوز به تجمل افراط آمیز خونگرفته است. ثروتی که دولت از راه فتوحات خود اندوخته صرف تحکیم مبانی قدرت و جلب قلوب رعایای تازه آن می شود. این هزینه ها تقاضا را افزایش می دهد و سطح نرخها را بالامی برد. چون مالیاتها هنوز بالنسبه کم است تکاپوی اقتصادی و تولید را تشویق می کند. هنگامی که دولت سازمان های حقوقی و اجتماعی را برای حمایت رعایای خود و آزادی تولید بنیاد می نهد این تشویق فزونی

می‌یابد. دستگاه‌هایی مانند ضرابخانه، بازرسی اوزان و اندازه‌ها و قوانین تجاری عادلانه، مبادله را تسهیل و فعالیت‌های اقتصادی را تشویق می‌کنند. چشم داشت سود، موجب توسعه تولید و بالمآل سبب افزایش مجموع مالیات‌های دولتی می‌شود. بدینسان گشاده دستی دولت در این مرحله از توسعه اقتصادی، به مجموع درآمد دولت و بالنتیجه به نیروی آن می‌افزاید. قدرت دولت و کامیابی اقتصادی رعایای آن پایای هم پیش می‌روند.

دومین عامل مهم در توسعه يك اقتصاد متمدن، شهری است که در آن چنین اقتصادی به وجود می‌آید. چون رونق اقتصادی تا حد زیادی ثمره صنایع و فنون است و چون این صنایع و فنون به طور بطئی و تدریجی حاصل می‌شوند، لازم است اقتصاد متمدن در شهری دوام یابد که در توسعه آن علیرغم تغییراتی که در دودمانها روی می‌دهد وقفه‌ای حاصل نشود. و گر نه این فنون و صنایع پس از هر چند نسل از میان می‌روند، و هر نسل باید آنها را دوباره فرا گیرد، و هرگز به کمال نخواهند رسید. به همین دلیل است که پیشرفت اقتصادی نواحی شمال آفریقا هرگز نتوانست با پیشرفت اقتصادی اروپا و خاورزمین رقابت کند، زیرا سرزمینهای اخیر سابقه بیشتری در زندگی سکون آمیز شهری دور از مزاحمت قوای مخرب بدویت داشته‌اند.

۲ - پس نخستین مرحله در توسعه زندگی اقتصادی يك جامعه متمدن، اوج گیری آن در شرایط مساعدی است که از استقرار دولت و ساختن شهر سرچشمه می‌گیرد. دولت تقاضایی به وجود می‌آورد که سبب بالارفتن نرخ اجناس و خدمات تجملی می‌شود. امید پاداش، صنعتگران و سوداگران را به شهر می‌کشاند و اینان مهارتها و شیوه‌هایی برای تولید این اجناس و انجام دادن این خدمات به وجود می‌آورند. افزایش جمعیت شهر و بالارفتن دستمزدها و سودهای آنها منجر به افزایش بیشتری در تقاضا می‌شود. هنرها، صنعتها و مشاغل بی اندازه تخصصی،

تدریجاً به کمال می‌رسند. آدمیان نخست می‌کوشند تا شیوه‌های تازه و مؤثرتری برای بهبود تولید جنس ابداع کنند. تقاضای بیشتر موجب تخصص بیشتری در داخله شهر و میان چند شهر مختلف می‌شود. این تخصص، تقاضایی برای خدمت پیشه‌وران و «واسطه‌های» دیگر به وجود می‌آورد که کالاها را از يك جابجای دیگر می‌برند و انبار می‌کنند و منتظر تحولی در بازار و افزایش در تقاضا و ترقی نرخها هستند.

سیر صعودی نرخها کلید افزایش تخصص و بهبود شیوه‌های تولید است. چون تقاضا برای نیازمندیهای زندگی، مانند خواربار، نسبتاً ثابت می‌ماند، تأثیر تقاضای جدید، بیشتر در اجناس و خدمات تجملی است. در نتیجه، ترقی نرخ اجناس و خدمات تجملی بر ترقی نرخ نیازمندیهای اولیه زندگی بسیار فزونی دارد. این تفاوت قیمت، کار انسانی را از تولید نیازمندیهای ابتدائی آزاد می‌سازد، و موجب تمرکز بیشتری روی تولید اجناس برای مبادله و انجام دادن خدمات لازم برای مبادله کالا می‌شود: یعنی صنعت و بازرگانی.

بدینسان اصول اساسی يك اقتصاد روبه توسعه، از قوانین اقتصادی و انگیزم‌های روانی تشکیل یافته‌اند. نرخها، در وهله نخست، در نتیجه افزایش تقاضا ترقی می‌کنند، هر چند که گاهی هم در اثر محدود شدن عرضه از طریق انحصار، نرخها بالا می‌روند. سود، انگیزه اصلی تکاپوی اقتصادی است. ترقی نرخها و کاهش هزینه تولید (قیمت مواد خام، دستمزدها، حمل و نقل و مانند آنها) که از تخصص ناشی می‌شود سوداگران را به سود آینده امیدوار و مطمئن می‌سازد و تولید و تکمیل اجناس و خدمات تجملی را تشویق کند.

۳ - همچنانکه قدرت دولت به اوج خود می‌رسد، رونق اقتصادی نیز پایای آن اوج می‌گیرد. رشد قدرت مطلق دولت، سبب انحطاط رونق اقتصادی و بالنتیجه

انحطاط شهر و دولت می شود. زیرا حفظ قدرت مطلق، مانند استقرار آن، بایستی از طریق صرف مداوم پول برای دستگاهی صورت گیرد که به زندگی تجملی و افراط در پیروی از راه و رسم زندگی متمدن خو گرفته است. برای آنکه این دستگاه عریض و طویل همچنان حفظ، ولذتهایی که فرمانروا و اطرافیان به آنها خو گرفته اند ارضاء شود، لازم است مالیاتها افزایش یابد تا جایی که سوداگران را از پرداختن به کارهای اقتصادی دلسرد می کند و این به کاهش درآمد دولت منتهی می شود، و به ناچار باید وسایل تازه ای برای افزایش درآمد آن ابداع کرد مانند مالیاتهای جنسی، بیگاری، رسومات، مصادره اموال، و از همه بدتر مداخله مستقیم دولت در امور اقتصادی از راه تجارت. این شیوه آخر از همه زیانمندتر است، زیرا دولت با قوه قاهره خود و منابع مالی کلانی که دارد جریان عادی يك اقتصاد مبتنی بر رقابت را از میان می برد، یعنی تولید کنندگان و سوداگران را وادار می سازد که جنس را به قیمتی کمتر از نرخ جاری بازار به دولت بفروشند، و خریداران را مجبور می کند که هر قیمتی که خودش تعیین می کند بابت آن جنس بپردازند. از این راه بسیاری از تولید کنندگان و بازرگانان سرمایه خود را از دست می دهند و گروهی نیز از کار اقتصادی دست می کشند. نتیجه این کار، نقصان فاحشی در جمع مالیاتها یعنی منبع اصلی درآمد دولت می شود. دولت دیگر نمی تواند بدهیهای خود یا هزینه دستگاه دولتی را بپردازد. و چون دولت که به تنهایی بزرگترین مصرف کننده است دچار ورشکستگی مالی گردد تقاضا کاهش می یابد و تنزل نرخها بیشتر تولید کنندگان را که از بردن سود قطع امید کرده اند وادار می سازد که دست از کسب بردارند.

با انحطاط دولت و تکاپوهای اقتصادی، صنایع روبه انحطاط می نهد، و شهر از سکنه خالی می شود و رفته رفته شیوه زندگی متمدن و همچنین حیات اقتصادی آن به وضع بدویت بازمی گردند. نخست، کم ضروری ترین کالاها و خدماتها از میان

می روند و سپس کالاها و خدمات کم ضروری تر، تاجایی که فعالیت اقتصادی محدود به تولید نیازمندیهای اولیه زندگی می شود. بیکاری و فقر شهر را به قحط و غلاء و آفات مصیبت بار دچار می کند. زندگی پر تجمل و لذت، آن قید و بند عقلی و دینی که فرهنگ متمدن را در دوران نضج گیری، به هم پیوسته بود از میان می برد. انحطاط قدرت دولت و از هم پاشیدگی دستکاههای زندگی متشکل اقتصادی، با این شرایط خطرناک دست به دست داده آخرین آثار قید و بند را در زندگی متمدن نابود می سازند. تدلیس، چپاول، راهزنی و دزدی بر اجتماع حکمفرما می شوند. دور و تسلسل به پایان رسیده است. شهوت زندگی تجملی به آدمیان الهام بخشیده بود تا کارهای دلیرانه انجام بدهند، بجنگند، بر مشکلات فایق شوند و بنا کنند. اکنون که روبرو بنای اجتماعی ویران شده افراد بار دیگر می جنگند، منتها این جنگیدن به امیدهایی که سابقاً در سر می پروراندند نیست. اکنون به انگیزه ترس از گرسنگی، برای قوت لایموت می جنگند و مانند بشر آغازین که به همین انگیزه می جنگید ددمنشی انسان را نشان می دهند و به زندگی ددان باز می گردند.

۷

دانشها^۱

۱ - تأسیس و سپس رشد و تکامل دولت و شهر، و توسعه رونق اقتصادی، دامنه

۱ - بحث راجع به دانشها بیشتر روی مطالعه آنها بعنوان یکی از عوامل تمدن و رابطه آن با عوامل دیگر تمدن دور می زند. بحث ابن خلدون درباره دانشها همچنین شامل بررسی این دانشها بر حسب اصول یعنی موضوع، مسائل، شیوه ها و هدفهاست که ما قبلاً در این کتاب درباره آن سخن گفتیم.

تجارب بشر را گسترش می دهد. بفرنج شدن روزافزون این عوامل، آدمیان را در این زمینه به اندیشه و امی دارد که میان مراحل گوناگونی که کارها از قوه به فعل درمی آید و مقاصد حاصل می شود تا بتوان اجناس تجملی مورد تقاضای شهر را تولید و نقشه هایی برای ساختمان، بازرگانی و سامان بخشیدن به زندگی اجتماعی تنظیم کرد، چه روابط سببی وجود دارد. این دانش، نخست عملی و تجربی است و از راه آزمایش و اشتباه مکرر و تمرین ممتدی حاصل می شود که در ضمن آن افراد راههای درست انجام دادن کارها (خواه تولید کالا باشد و خواه سروصورت دادن به روابط اجتماعی و سیاسی خود) و راههای نادرستی را که باید از آن پرهیز کنند معلوم می دارند. برای به دست آوردن این دانش، لازم نیست که به کنه علت های غایی امور پی برده شود، زیرا می توان این دانش را صرفاً از اطلاعات آنی که تجربه به دست می دهد اکتساب کرد. افراد از راه این تجربه یادمی گیرند که چگونه شیوه های تولید را بهتر کنند، صنایع را به کمال برسانند و رابطه سیاسی میان فرمانروایان و رعایا، و روابط اجتماعی میان خود رعایا را سامان دهند. و نیز از راه همین دانش تجربی است که افراد به سودمندی پیامبر و شریعت او و لزوم پیروی از احکامی که او برای آنها آورده است پی می برند.

بنابر این توسعه علوم رابطه نزدیک با توسعه دولت و شهر و تکاپوی اقتصادی دارد. دانشها مانند صناعات عملی و تخصصی دیگر (زیرا یاد دادن و یاد گرفتن دانشها خود صنعت است)، تنها هنگامی پیشرفت می کنند که نیازمندیهای دیگر زندگی تأمین شده باشند. میزان پیشرفت دانشها بستگی به ایفای پاره ای شرایط دارد مانند: امکان فراغت، حفظ آیین تمدن، تقاضای اجتماعی برای خدمات دانشمندان، و قدرشناسی و تشویق فرمانروایان از خدمات آنان که به صورت بذل و بخشش فرمانروایان در تأسیس آموزشگاهها و بنیاد نهادن موقوفاتی برای حفظ

این مؤسسات تجلی می‌کند. وقتی این شرایط به وجود آیند، دانشها و صنایعی که به آنها متکی هستند می‌توانند رشد و تکامل یابند. برعکس، فرهنگ بدوی صحرائنشینان و روستائینان و تمدن کم‌رشد قصبات، شرایط لازم را برای توسعه دانشها فراهم نمی‌سازد و از اینرو کسانی که در این اجتماعات خواهان کسب مهارت در دانشها باشند باید به‌مراکز بزرگ تمدن کوچ‌کنند. به‌همین سبب تمدن نو بنیاد يك قوم که سابقه ممتد در شیوه‌های زندگی بدوی دارد به اندازه فرهنگهایی که سابقه طولانی و مداوم در زندگی توأم با سکون تمدن داشته است، نمی‌تواند در دانشها مهارت فراوانی داشته باشد، بالنتیجه وقتی اقوام بدوی از راه قهر و غلبه با مردم متمدن تماس می‌یابند قوم مغلوب برتری خود را از لحاظ آگاهی از دانشها بر استیلاگران خویش حفظ می‌کنند.

۲- گردآوری معلومات تجربی، لزوم اندیشیدن درباره آنها برای مقاصد عملی مانند تولید کالا و خدماتی که مطلوب يك قوم متمدن است، و لزوم ضرورت دادن به مناسبات افراد در يك اجتماع متمدن، سبب پیدایش علوم عملی می‌شوند. هر چند این علوم تا اندازه‌ای جنبه ذهنی پیدامی‌کنند، ولی در اصل مربوط به طرز انجام دادن کارها و ساختن چیزها هستند و از اینرو در عین حال هم دانش هستند و هم صنعت. این دانشها ممکن است در همه ملتها مشترك باشد، مانند پزشکی و یا ویژه يك قوم باشد مانند دانشهای وضعی که عبارتند از دانشهای شرعی و دانش زبان. در نتیجه تجربه مداوم و ممارست در این دانشها برای افراد از علوم عقلی و نظری تدریجاً ملکه‌ای حاصل می‌شود که بواسطه آن می‌توانند در باره علت و معلول، جدا از تجربه آنی که از رویدادهای بخصوصی حاصل می‌شود، بیندیشند و یا این دانش را برای مقاصد عملی در مواقع خاصی به کار بندند. فقط در چنین هنگامی است که علوم فلسفی به وجود می‌آیند.

ولی در مجموعه فرهنگ يك جامعه ، مقام دانشها حتی در بالاترین مرحله تکامل در درجه دوم اهمیت قرار دارد. دانشمندی که در نظرات و ذهنیات غوطه وورند به حکم مشغله خود آمادگی آن را ندارند که در فن عملی سیاست یا اندوختن مال مهارتی کسب کنند. و در این زمینه کسانی که کمتر پایبند نظرات هستند و بیشتر با معلومات تجربی سروکار دارند بر آنان پیشی می جویند. وانگهی چون تحصیل دانشها به ویژه دانشهای شرعی و فلسفی در مورد زندگی اجتماعی بر همه افراد لازم نیستند ، طالبان زیادی ندارند. در نتیجه ، کسانی که به این دانشها می پردازند از دارندگان حرفه های دیگر معمولاً کم درآمدترند. فقط صنایع که دارای مصرف آنی در اداره امور دولتی و حیات اقتصادی هستند طالبان فراوان دارند و فقط در مرحله وسط عمر دولت طالب پیدا می کنند ، زیرا دولت در آغاز و انجام عمر خود برای پیش بردن مقاصدش باید به شمشیر متکی باشد نه به قلم.

هنگامی که دولت و شهر و زندگی اقتصادی رو به انحطاط می گذارد تقاضای دانشها و قدرشناسی از دانشمندان از طرف فرمانروایان و رعایا نیز رو به انحطاط می رود. دانشها چون تفنناتی هستند که به هنگام اشتغال فرمانروا و رعایا به جلوگیری از انقراض دولت و تأمین نیازمندیهای ابتدایی زندگی چندان فایده ای ندارند ، و به هنگامی که تمدن دچار انحطاط و انقراض می شود گروه انبوهی از مردم نه آنها را تشویق می کنند و نه در پی آنها می روند ، مقام دانشمندان بازم پائینتر می رود. مدارس آنها در اثر غفلت به ویرانی می افتند ، و در اغتشاش و هرج و مرجی که در این مرحله حکمرماست دانشمندان ممکن است به دست مردم عامی کشته شوند یا مورد آزار فرمانروایان قرار گیرند.

در برابر چنین وضعی دانشمندان واکنشهای گوناگون از خود نشان می دهند.

برخی از آنان ممکن است طرف مشورت فرمانروا قرار گیرند و اگر انحطاط دولت در اثر روشهای زیانمندی بوده که اصلاح پذیر است، در احیای دولت به فرمانروا یاری کنند. گروهی دیگر به ویژه دانشمندان تهیدست ممکن است باروی آوردن به دانشهای فاسدی چون کیمیا^۱ و جادوگری در صد کسب مال برب آیند. و باز گروهی دیگر نیز ممکن است با شوراندن توده های مردم بر فرمانروایان قانونی، برای خود کسب وجهه اجتماعی و ثروت کنند. اینها دانش باطنی خود را بر توده های مردم آشکار می کنند و مدعی دفاع از قانون و بازگرداندن عدالت می شوند و با آنها به زبانی مبهم و نامفهوم سخن می گویند که توده ها می پندارند وحی تازه ای است. صوفیان، دانشمندان و پیامبرانی دروغین بر می خیزند و اجتماع را به هرج و مرج بیشتری سوق می دهند و انقراض آن را تسریع می کنند و چون از مقتضیات اقدام سیاسی هیچ آگاهی ندارند، انقلابهای پوچی راه می اندازند که هیچ گاه توفیق نمی یابد و جز شکست و بدنامی و خونریزی فرجامی ندارد. بدینسان دانشهایی که يك زمان در پیشرفت و سرفرازی تمدن سهمی اداء کرده بودند، اکنون به عامل مخربی برای کمک به عوامل دیگر انحطاط، تبدیل می شوند. دانشمندان به انگیزه

۱- رجوع شود به مقدمه در فصل مربوط به بطلان کیمیا. ابن خلدون استدلال می کند که وضع معاش دانشمندان ارتباط نزدیک با عمل کردن آنها به این دانشها و حتی با فرضیات و نظرات آنها درباره اعتبار عقلی این دانشها دارد. مثلاً ابوعلی سینا که وزیری توانگر بود، عقیده داشت که از کیمیا طلا نمی توان یافت، و حال آنکه فارابی که «چنان فقیر بود که از قوت لایموت نیز محروم و از راه کسب آن از هر کس دورتر بود، چنان عقیده داشت که از کیمیا طلا می توان یافت.

برای مطالعه نقشی که کیمیا، نه در تاریخ شیمی، بلکه در تاریخ دین و فلسفه ایفا کرده و برای اهمیت آن از نظر روانشناسی امروزی رجوع شود به کتاب «روانشناسی و کیمیا» تألیف سی. جی. یونگ C. G. Jung

شهوت و کسب قدرت و منفعت ، دوراندیشی و خویشتنداری و حس تشخیص خود را
از دست می دهند و به شوراندن اجامر می پردازند و بجای آنکه دانش و بینش خود را
صرف یاری به يك فرمانروایی کنند که بخواهد از انقراض دولت جلوگیری کند یا
آن را به تأخیر اندازد ، به سقوط و انقراض آن کمک می کنند .

فصل پنجم

علم عمران : اصول و شیوه آن

۱

اصول علم عمران

بنابر تعریف هدف آن

۱ - اکنون که پدیده عمران و اجزاء آن را توصیف کردیم به بررسی ماهیت و اصول آن ، یا عناصر اصلی و سببهای می پردازیم که آن را تشکیل می دهند . بدون درک کامل این اصول نمی توان روش ابن خلدون را در زمینه مسائل فلسفی به درستی تعیین کرد . ما نظر ابن خلدون را در باره سنتهای گوناگون فلسفی در جهان اسلامی به تفصیل بررسی کردیم و روشن ساختیم که او هم در فلسفه نظری و هم عملی ، دارای ریشه های ژرف در سنت فلاسفه (یعنی متفکران اسلامی پیرو افلاطون و ارسطو) و طرفدار آن بود ، فلاسفه ای که به طور کلی در فلسفه سیاسی از افلاطون و در الهیات و طبیعیات از ارسطو پیروی می کردند . از اینرو علم جدید ابن خلدون را نمی توان نتیجه شورش بر ضد این سنت یا رد آن توصیف کرد ، بلکه می توان آن را يك الحاق

مختصر و جزئی به آن سنت در زمینه‌ای به حساب آورد که پیشینیان او آن را به اندازه‌ای خواری دانستند که سزاوار توجه فلسفه نمی‌شمردند. این نکته برای درک اصول علم عمران اهمیت بسزایی دارد. از آنجایی که ابن‌خلدون از سنت فلاسفه پیروی می‌کرد، لازم نمی‌دید که در باره اصول کلی و اساسی علم یا فلسفه مانند «طبیعت» و «علتهای چهارگانه» بحث کند، زیرا فلاسفه به تفصیل در باره آنها بحث کرده و به استثنای پاره‌ای اختلافات جزئی، توافق نظر حاصل کرده بودند. سهمی که او می‌خواست اداء کند این بود که اصول مزبور را در مبحث نوینی به کار ببرد. ابن‌خلدون در تدوین علم عمران از این اصول استفاده فراوان کرد، ولی برهانها و بحثهای دقیق نظری درباره این اصول را که در آثار فلاسفه آمده تکرار نکرد. می‌توانست با اطمینان خاطر چنین فرض کند که دانشجوی فلسفی مشرب، معنای دقیق این اصول را از پیش می‌داند، زیرا در تمام کتابهای ابتدایی فلسفه مفصلاً در باره آنها بحث شده بود. اما در بحث خود در این کتاب نمی‌توانیم چنین فرضی بکنیم، زیرا فلسفه و اندیشه فلسفی در اذهان امروزی عین آن معنایی را که زمان ابن‌خلدون داشت، ندارد یعنی در گذشته فلسفه را يك رشته معلومات برهانی می‌دانستند که به عنوان سنت صحیح فلسفی پذیرفته شده بود و حال آنکه امروزه فلسفه عبارت از راه و روشهای گوناگونی است که همه به طور مساوی دعوی حقیقت آنها را دارند. برای احترام از اشتباه، مادر این کتاب در جای خود معنای دقیق اصولی را که ابن‌خلدون بر طبق سنت فلسفی متبوع خود به کار برده بیان خواهیم کرد و سپس توضیح خواهیم داد که چگونه او این اصول را در تدوین علم جدید مورد استفاده قرار داد.

تشریح موضوع و مسائل علم عمران، اصول علم جدید را با هم روشنتر کرده است. ما دیدیم که چگونه این اصول در تعریف موضوع و تعیین مسائل عمران عملاً به کار رفت و از این راه ما از تعریفات که در «مقدمه» از این اصول شده است يك

گام پیش افتادیم. اکنون می‌توانیم این اصول را با آگاهی بیشتری از اهمیت واقعیشان دوباره بیان کنیم و ما این کار را با شرح مفصلی راجع به فرق میان علم عمران و تاریخ آغاز می‌کنیم.

تاریخ، بنا به تعریف ابن خلدون، با طبیعت و علت‌های وجود بالفعل سروکار دارد. مورخ برای درك وقایعی که بالفعل روی داده باید علل آنها را عیناً و جزء به جزء معلوم کند نه آنکه علل را به‌طور کلی در نظر بگیرد و درباره وقایع حکم کلی کند. برعکس، علم عمران چنانکه از تعریف علمی آن پیداست در وهله نخست با وجود بالفعل تاریخی سروکار ندارد، بلکه سروکارش با وجود حقیقی و احتمالی یعنی با طبیعت‌ها، خاصیت‌ها، صفت‌ها و عرض‌های مشترکی است که بر طبق الگو‌هایی قابل تشخیص، دارای ثبات یا تغییر نسبی هستند. علم عمران ثابت می‌کند که اینها وجود دارند و تا اندازه‌ای لازمند و نمی‌توانستند جز آنچه هستند باشند. برای این علم آگاهی از وقایع بخصوص، و تغییر و چندگانگی آنها، غایت نیست بلکه آغازی است که از آن باید به‌کنه علل وقایع پی برد. بدینسان موضوع ماموضوع يك علم به مفهوم خلفی آن است: یعنی چیزی (در این مورد، عمران) که علم‌نشان خواهد داد که پاره‌ای خواص آن قابل پیش‌بینی است.

عین همین نکته در مورد مسائل تاریخ و علم عمران صادق است، تاریخ، رویدادها را بر حسب تابعیت وجودیشان تعیین و انتخاب و گروه‌بندی می‌کند. علم عمران مسائل خود را بر حسب پاره‌ای خواص ذاتی تنظیم می‌کند که طرز عمل علت‌ها و نحوه ارتباط صفت‌ها یا عرض‌های مشترك را به وضوح نشان می‌دهد، ضمن عرضه داشتن این مسائل، آنها را با مثال آوردن يك رشته رویداد‌های تاریخی روشن می‌کند. این رویدادها نه اصلی را ثابت می‌کنند و نه يك رشته کامل از مثال‌هایی هستند که اصل از آنها استنتاج شده است. مثال‌هایی هستند که دلالت بر اصل دارند

اما اصل، آنها را کاملاً روشن نمی‌کند. توضیح کامل وقایع محسوس عینی شاید احتیاج به ملاحظه اصول دیگر و نیز توضیح شیوه محسوس و عینی تجسم یافتن آن اصول در وقایع محسوس و عینی و بسیاری علل مادی دیگر داشته باشد.

و اما در باره شیوه های این دو مبحث، تاریخ منتهای مراتب يك فن است که پاره‌ای قواعد به کار می‌برد. ارزش قواعد آن را از این راه می‌توان اثبات کرد که ترتیب وجودی رویدادها را محرز می‌کنند و نشان می‌دهند که پاره‌ای لواحق به دنبال پاره‌ای سوابق آمده‌اند. می‌گوییم «منتهای مراتب»، زیرا این تعلیل همیشه ممکن نیست. و تاریخ، «فن» است زیرا مهارت و تخصصی است عملی که هدفش توصیف و توضیح کامل حوادث واقعی است و نمی‌تواند يك قاعده کلی یا يك الگوی ثابت از این توصیف و توضیح، بیرون آورد. تنها کاری که می‌تواند بکند اینست که نشان دهد که «ب» بعد از «الف» آمد، ولی توضیح نمی‌دهد که چرا آمد و یا چرا نمی‌توانست جز آنچه بود باشد. تاریخ به عنوان يك فن نمی‌تواند میان رویداد های عرضی و یا رویدادهایی که طبیعت یا علت های پدیدارتری نشان می‌دهند و یا میان چیزهایی که عقلاً ممکن یا محتمل است و چیزهایی که ممکن یا محتمل نیست فرق بگذارد. مثلاً مورخ به عنوان يك تاریخ نگار نمی‌تواند میان رویدادهای گذشته‌ای که از لحاظ عقلی یا انسانی امکان پذیر است و رویدادهایی که مانند آفرینش جهان و آدم که عقل از توضیح آن ناتوان است فرق قائل شود. در این مورد مکتب تاریخ نگاری نقلی اسلامی حق داشت اخباری مانند آفرینش جهان را نقل کند، زیرا این نقل خبر با قواعد آنها در باره گردآوری و محقق ساختن مآخذ خبرها تعارضی نداشت، مورخان می‌توانستند معقولانه استدلال کنند که وحی خدایی از شهادت چند شاهد فانی موثق تر است. در این گونه موارد يك مانع دیگر در سر راه مورخ وجود

دارد و آن قادر نبودن او به استفاده از توضیح وجودی و علی است که به وسیله آن ممکن است وقوع رویدادهای بشری را محرز کند، و از اینرو ناچار است رویداد - هایی را که از توضیح علت آنها عاجز است نقل کند.

بر خلاف تاریخ، علم عمران فن نیست بلکه جزء علوم است، زیرا هدف آن کسب دانش برهانی نه درباره رویدادهای انفرادی بنفسه، بلکه درباره اصول اساسی آنها و رویدادهای متشابه دیگر است، یعنی يك طبقه از رویدادهای تاریخی را مورد بررسی قرار می دهد تا آنها را درك و درباره آنها داوریهای کلی کند، و از آنجایی که درباره رویدادهای عرضی یا تصادفی نمی توان داوریه کلی کرد مگر تا حدودی که احتمال وقوع آنها قابل تشخیص و اهمیت نسبی آنها تعیین پذیر باشد، از اینرو علم عمران در اصل مربوط به حوادث عرضی یا تصادفی نیست. و بالاخره علم عمران فقط می تواند درباره چیزهایی داوریه کند و دلیل و برهان بیاورد که به وسیله عقل انسانی قابل درك باشد.

۲ - دیدیم که موضوع علم عمران از رویدادهای تاریخی استنتاج می شود، و در طبقه بندی علوم بعد از تاریخ می آید. ابن خلدون همچنین صریحاً می گوید که نخستین هدف علم عمران اینست که ابزاری برای تصحیح گزارشهای تاریخی باشد. این نکته حائز کمال اهمیت است، زیرا تعریف و اصول هر علم در درجه اول از روی هدف آن تعیین می شود. و نیز دیدیم که از سه طبقه بندی علوم بر طبق نظر ارسطو هدف علوم نظری آگاهی از حقیقت، و هدف علوم عملی کردار نیک و هدف علوم خلاقه به کمال رساندن چیزهای ساخته شده است. اگر علم عمران يك علم عقلی و فلسفی است، پس چگونه است که هدف آن با این سه طبقه بندی کلی از علوم فلسفی به طرز خاصی متفاوت می نماید؟ پاسخ آن اینست که ما با علم مخلوطی سروکار داریم که اصول اساسی آن متوجه يك هدف نظری یا عملی یا اخلاق نیست. اما این مشکلی

است که در همه علوم عملی و نظری که ارسطو تعریف کرده مشترك است. ماسیاست را علم می خوانیم، در حالی که هدف غایی آن کسب دانش نظری نیست، بلکه اقدام عملی است. نیز مایزشکی را علم می خوانیم در حالی که هدف آن فقط درمان کردن است. این موارد استعمال واژه «علم» صرفاً دارای ابهام نیست. مایك مبحث عملی یا خلاق را به این دلیل علم می نامیم که تا حدودی جنبه عملی یا نظری دارد.

در علم عمران ما مخلوطی از سه عنصر را داریم: هنری یا خلاق، عملی و نظری. هدف آنی عمران تصحیح گزارشهای تاریخی است. چون ما تاریخ را يك فن و کتابهای تاریخ را آثار تاریخی توصیف کردیم، و از آنجایی که هدف آنی علم عمران به کمال رسانیدن فن تاریخ است، مقام علم عمران در اینجا حتی از مقام يك فن هم پایینتر می نماید. ولی هدف غایی تاریخ اقدام عملی یا به کمال رساندن کارهایی است که باید انجام شود. بدینسان هدف غایی علم عمران اقدام عملی نیز هست. ولی این هدفی نیست که علم عمران با آن مستقیماً سروکار داشته باشد، بلکه به طور غیر مستقیم از راه کمک به تکامل فن تاریخ با آن سروکار دارد. حتی هنگامی که به این هدف غیر مستقیم نیز برسد باز بنفسه تعیین کننده کردار آدمی نیست. زیرا تاریخ و درسهای که از رویدادهای گذشته گرفته می شود، فقط یکی از اجزاء و عناصر متعددی است که به انسان یاری می کنند تا درباره کارهایی که باید انجام دهد بیندیشد. از این رو، هدفهای علم عمران، چه آنی و چه غایی، شریف و شایسته نمی نمایند. ابن خلدون می گوید که این مطلب به ویژه در مورد هدف آنی و صحیح تر آن، یعنی تصحیح گزارشهای تاریخی صادق است. با اینحال بدیهی است که اگر قرار باشد علم عمران وظیفه خود را به عنوان ابزاری برای فن تاریخ نویسی انجام دهد، باید از ماهیت و علت های وقایع تاریخی و اصولی که در زیر بنای تغییر و تحول آنها قرار دارد، دانش صحیح کسب کند، و برای درك صحیح اینها، طبیعت بشری باید موضوع يك تحقیق

نظری مستقل قرار گیرد. این تحقیق مربوط است به آدمیان و اعمال آدمیان که گذران و دگرگونی پذیر و فانی اند و نه ابدی و الهی. با این وصف، ابن خلدون ظاهراً چنین می‌پندارد که با وجود فانی بودن بشر و کردارهای او، علمی که با بشر و کردارهای او سروکار دارد می‌تواند در حد خود شریف باشد و با آنکه هدف علم عمران همراه با بلندپروازی کمتری است، مسائل علم عمران بنفسه درخور بررسی هستند. ولی این امر در خاصیت تبعی علم عمران تغییری نمی‌دهد. هدف علم عمران هر چند البته از موضوع و مسائل آن اصالت کمتری دارد، با این حال بر شیوه تحقیق درباره موضوع و مسائل آن ناظر و حاکم است. زیرا همین هدف است که تعیین خواهد کرد که علم عمران در پی جویی طبیعت و علل کردارهای بشر تا چه حد باید پیش برود و نیل به چه اندازه از «کاملیت» نظری را وجهه همت خود قرار دهد، یعنی چون هدف علم عمران تصحیح گزارشهای تاریخی برای استفاده مردان عمل است نمی‌تواند طبیعت و علل کردارهای آدمی را کاملاً پی‌جویی کند یا در صدد تدوین يك علم کامل نظری درباره بشر بر آید. و این خواه ناخواه از جنبه علمی آن می‌کاهد، زیرا این جنبه همواره تناسب با کلیت و ابدیت استنتاجات يك علم دارد.

گذشته از اینها، چون علم عمران ارتباط خاص با تعلیل و تصحیح رویدادها و واقعیات تاریخی دارد نمی‌تواند سعی خود را چنانکه باید و شاید به امکانات تحقق نیافته یعنی آنچه بشر بایستی اکنون و در آینده بکند مصروف دارد. از این مهم‌تر علم عمران بنفسه نمی‌تواند نشان دهد که در يك وضع بخصوص چه باید کرد و یا بهترین طرز عمل در همه شرایط چیست؟ اینها باید توسط مرد عمل تشخیص و توسط فلسفه سیاسی نشان داده شود. مثلاً در بررسی نظامهای اجتماعی، علم عمران سروکار با آن قسمت از طبیعت و علل کردارهای بشری دارد که موجب برقراری نظامهای موجود می‌گردد. اگر تضاداً این نظامهای اجتماعی منبعث از شهوت کسب قدرت،

یا تحصیل مال یا جاه طلبی باشد در آن صورت علم عمران درباره این خواہشها و اینکه چگونه اینها منتهی به استقرار نظامهای سیاسی می شوند بحث می کند. این محدودیت دیگری است که علم عمران را مانع از کاملیت نظری می شود. بسیاری از مسائل مربوط به بشر و زندگی اجتماعی او از حیطة علم عمران بیرون می ماند زیرا هدف اولیه علم مزبور اینست که رویدادهای واقعی را تشریح و گزارشهای مربوط به آنها را تصحیح کند.

با این وصف فقدان کاملیت نظری تا آنجا که بددرك رویدادها و تصحیح گزارشهای تاریخی در باره آنها مربوط می شود، خود مزیتی است. این علم از راه نزدیک ماندن به رویدادهای تاریخی می تواند به مورخ یاری کند تا به علل نزدیک آنها پی ببرد، می تواند دامنه تحقیقات مورخ را به رشته هایی بکشانند که او تاکنون به این سبب از نظر دور داشته بود که به ارتباط آنها با رویدادهای مورد علاقہ اش نیندیشیده بود. نیز علم عمران می تواند علاوه بر قاعدۀ تجربی گزینش قاعدۀ دیگری به دست مورخ بدهد که مبتنی بر ماهیت خود رویدادهای تاریخی است. آنچه علم عمران از حیث کلیت و ابدیت نقص دارد از راه نزدیک بودن به رویدادهای واقعی و درك آنها جبران می کند.

۳ - به دیدۀ ابن خلدون، اصول کلی، یعنی اصول متعارفی که به واقعیتی که علم، مورد تحقیق قرار می دهد، راجع می شوند و در آن بالفعل وجود دارند. اینها فرض و گمان و پندار محض نیستند: از آنجایی که علم عمران نخستین علم نیست، اصول آن نیز نخستین اصول نیستند، بلکه اصول تبعی پایین مرتبه ای هستند که فقط از پاره ای احاطه، اصول هستند یعنی از لحاظ کردار و دستاورد بشری، قضایایی هستند که شالوده عمران یا فرهنگ را تشکیل می دهند و متقدم بر علم عمران هستند و از آنها نتایج و عواقب دیگری ناشی می شود.

ولی واژه «متقدم» ایهام دارد و اکثر معنای تقدم زمانی را افاده می کند. این جزء مهمی است که علم عمران مورد مطالعه قرار می دهد، ولی به هیچ وجه به معنای تقدم اصول آن نیست. در منطق خلفی، تقدم اصولاً متکی بر تقدم در طبیعت است و از آن مشتق می شود. پس اصولی که علم عمران پی جویی می کند آن عناصر اصلی هستند که طبیعت عمران یا فرهنگ را تشکیل می دهند.

۲

دولت و فرهنگ : علل صوری و مادی

۱- ابن خلدون مدعی است که عمران یا فرهنگ طبیعتی خاص ذات خود و عوارضی طبیعی دارد، و قصدش از این گفته اینست که می خواهد فرهنگ را از چیزهایی که ذات و وجودشان یکی است متمایز سازد. این چیزها «اصل حرکت و تغییر» را در نفس خویش یا ندارند یا از آن بی نیازند، یا بالقوه تام یا بالفعل تام وجود دارند بی آنکه نیاز از گذشتن از یکی به دیگری داشته باشند. بنابراین طبیعت به کلی ترین معنای خود، يك اصل و يك علت جنبش و تغییر است. همان معنای ذات را دارد منتها ذات لزوماً معنای حرکت و تحول را افاده نمی کند و حال آنکه طبیعت این معنی را افاده می کند. پس طبیعت نوعی از ذات است که فصل آن، حرکت و تغییر است. چون طبیعت جزئی از ذات اشیاء طبیعی است، این اصل حرکت و تغییر جزء وجود ذاتی آنهاست. از چیزهایی که منشأ حرکت در درون خود هستند بعضی

۱- از اینرو «حرکت» در تعریف ذات در «طبیعیات» ارسطو گنجانده شده آنجا که می گوید: «... طبیعت منشأ یا سبب حرکت یا سکون در چیزی است که اصلاً بآن تعلق دارد» (رجوع شود به «طبیعیات» ابن سینا).

فقط در يك جهت عمل می کنند مثلاً يك جسم گرم درشیء مجاور خود تولیدگرما می کند و جزاین نمی تواند بکند. اما بشر می تواند در يك زمان يك نوع رفتار کند و در زمان دیگر عکس آن، و نیز می تواند هر دو کار متضاد را در زمان واحد انجام بدهد. بنابراین کردار او متعلق به آن جنس از چیزهای طبیعی است که نتیجه اراده و اندیشه هستند.

برای پی بردن به طبیعت فرهنگ، مانند طبیعت تمام حادثات ما باید به علت‌های آن یا اصول و عناصری که آن را تشکیل می دهند پی ببریم^۱. همین علت‌هاست که وقتی با هم در نظر گرفته شوند به فرهنگ و صفات گوناگون آن يك هویت و يك واقعیت خارجی می دهند که می توان آن را تعریف و از چیزهای دیگر مجزی کرد، و به واسطه تعریف همین واقعیت خاص در نتیجه پی بردن به علل و اسباب آن می باشد که عقل از طریق برهان درباره فرهنگ و عوارض آن دانش حاصل می کند، زیرا دانش و گمان درباره حادثات از آگاهی در باره علت‌های آن اعم از فاعلی، مادی، صوری و غایی منبث می شود. این علت‌ها مقدم بر موجوداتی هستند که از آنها به وجود می آیند، و به نوبه خود معلول‌های علل دیگری هستند. ولی این خلدون به پیروی از آیین «الهیون» و به خلاف «دهریون» منکر امکان وجود علت‌های نامتناهی می شود و می گوید که همه به علت نخستین یا مسبب‌الاسباب منتهی می گردند. در داخل این سلسله مراتب علت‌ها، علم عمران نه با تمام علل یا علت‌العلل بلکه مستقیماً با آنهایی سروکار دارد که ارتباط بیواسطه با درك تاریخ دارند.

برای پی بردن به ماهیت فرهنگ یا عمران ما باید دست کم دو تا از علت‌های آن را

۱- درباره رابطه طبیعت با علت‌های چهارگانه، کندی می گوید: «فیلسوفان ماده را طبیعت، صورت را طبیعت، ذات هر چیزی را طبیعت، طرق سکون را طبیعت و نیرویی را که به اجسام نظم می بخشد، طبیعت می نامند». حدود، ۱۷۹. دك: ابن سینا در حدود، ابن رشد در مابعدالطبیعه و تهافت‌التهافت.

بدانیم: یکی علت مادی و دیگر صوری. اینها دو جزء اولیه و ذاتی هستند که از ترکیب آنها عمران به وجود می آید. علت مادی (یا قابلی) ماده اصلی یا قشر زیرین يك شيء است و معمولا با اجزاء آن یکی است. از اینرو ابن خلدون اجزاء متشکله فرهنگ یعنی تکاپوی اقتصادی و بنیادهای شهری و مانند آن را ماده فرهنگ می نامد. خصیصه اصلی علت مادی اینست که چون علت يك شيء طبیعی است بالقوه وجود دارد و وجود آن خود بخود سبب وجود بالفعل معلول آن نمی شود. در نتیجه اجزاء فرهنگ بالفعل وجود ندارند، بلکه فقط دارای وجود بالقوه توده ای از ماده هستند که باید شکل بگیرد. پس علت صوری است که به يك شيء هویت می بخشد و وجود بالفعل آن دلالت بر وجود بالفعل فرهنگ دارد، زیرا در موجودیت بالفعل، صورت مقدم بر ماده است. گذشته از این، علت است که اجزاء مادی فرهنگ را تشکیل می دهد و به آن صورت، شکل یا سیرتی می بخشد که در حدود آن يك «کل» منفرد را تشکیل می دهند.

ابن خلدون می گوید که علت صوری فرهنگ، دولت است. پس دولت، اصل متشکل در فرهنگ است و به آن يك کلیت طبیعی می دهد که در داخله آن اجزاء تبدیل به عناصر فعال می گردند. بدون وجود دولت که صورت فرهنگ را تشکیل می دهد اجزاء مادی فرهنگ مثلا تکاپوی اقتصادی، نمی توانند به عنوان اجزاء واقعی يك کل وجود داشته باشند، بلکه فقط بالقوه وجود دارند. در هر مرحله از تکامل فرهنگ، موجودیت بالفعل اجزاء آن، تناسب با میزان موجودیت بالفعل صورت آنها دارد که همان دولت باشد.

شیوه صحیح تحقیق در باره علت صوری فرهنگ، شیوه تحلیلی است یعنی

۱- در پایان بحث خود راجع باین موضوع که: «شهرهایی که پایتخت پادشاهان هستند با اضمحلال و انقراض دولتها به ویرانی می افتند» (مق، ج ۲، ص ۲۶۱ به بعد) ابن خلدون

تحقیق اجزاء یا عناصر عمران و رابطه آنها با یکدیگر . از آنجایی که عمران حادث وفانی و تغییر پذیر است ، این شیوه به تنهایی برای تعلیل کامل آن کافی نیست ، چون عنصر تغییر و تحول را نادیده می گیرد و بحث روی عمران را در مرحله ای متمرکز می دهد که عمران تشکیل یافته و به رشد کامل خود رسیده است .

→ می گوید : « علت طبیعی اولیه آن اینست که نسبت دولت و ملک با عمران به مثابه صورت با ماده است . شکل و صورت است که بانوع خود وجود آن (یعنی عمران یا فرهنگ) را حفظ می کند . در علوم حکمت به ثبوت رسیده که آنها (یعنی ماده و صورت) را نمی توان از یکدیگر جدا کرد . دولت بدون عمران یا فرهنگ تصورناپذیر است و عمران یا فرهنگ بدون دولت و ملک محال ، زیرا چون بشر فطرتاً متجاوز است به فرمانروا نیاز دارد . از اینرو يك سياست اعم از شرعی یا پادشاهی بوجود می آید و این معنای دولت است . چون این دو (عمران و دولت) تفکیک پذیر نیستند اختلال در یکی سبب اختلال در دیگری می شود به همان سان که نابودی یکی ، موجب نابودی دیگری می گردد . (مق ، ج ۲ ، ص ۲۶۵) .

پس رابطه میان دولت و عمران یا فرهنگ رابطه صورت با ماده ، و کل با جزء است . با این حال چنانکه پیشتر گفتیم عمران يك کل است که مظاهر گوناگون آن از جمله دولت جزء آن هستند . از اینرو واژه « عمران » دارای ایهام است . زیرا از يك سو به معنای کل و از آن جمله دولت ، به کار می رود و از سوی دیگر به معنای « ماده » یا اجزایی که دولت ، صورت یا تشکیل دهنده کل آنهاست . اگر ما دو معنایی را که واژه « کل » برای افاده آنها به کار می رود از هم بازشناسیم این تضاد ما را به اشتباه نخواهد انداخت . اگر مقصود از کل ، ترکیب عناصر یا اصول گوناگون باشد ، در آن صورت عمران کل است . در حدود این کل ، دولت يك عنصر یا اصل است یعنی اصل صوری که علاوه بر آن ، عناصر و اصول دیگری از جمله ماده یا اجزاء عمران نیز وجود دارند . اما اگر این اصول را تجزیه و تحلیل کنیم می بینیم که یکی از آنها یعنی اصل صوری یا دولت ، اصل متشکل است که بدون آن ، اجزاء عمران بالفعل وجود ندارند . به این معنی ، دولت مقدم بر ماده یا اجزاء عمران است . چون دولت اصل متشکل است باید کل نیز باشد که در محدوده آن ، ماده عمران به عنوان يك جزء ، بالفعل وجود دارد . ابن خلدون قصد داشت این اجزاء را از صورت یا به عبارت دیگر از دولت متمایز کند . نیاز به اصطلاحی داشت که معنی همه آنها را افاده کند ، و باز آنها را « عمران » نامید . (تمایز میان دو معنای واژه « عمران » هنگامی آشکار می شود که مق ، ج ۸ ، ص ۶۶-۶۷ با موارد ذکر شده در بالا مقایسه گردد) . ←

۲ - ماهیت دولت را نمی‌توان جدا از ارتباطش با ماده آن یا با اجزائی که عمران را تشکیل می‌دهند تشخیص داد. معنای این حرف به زبان سیاسی اینست که ماهیت دولت را ارتباط فرمانروا با رعایا تعریف و تعیین می‌کند. ابن خلدون پس از تحقیق درباره این ارتباط به این نتیجه می‌رسد که ممکن است بیش از يك نوع ارتباط (میان فرمانروا و رعایا) وجود داشته باشد و فرقی که او میان دولتهای گوناگون می‌گذارد در درجه نخست مبتنی بر هدفهایی است که دولتها دنبال می‌کنند. ماه به هنگام تحلیل علت غایی عمران در باره این هدفها بیشتر سخن خواهیم گفت.

→ اگر عمران را به مفهوم اخیر در نظر گیریم، وسعت معنای آن از معنای دولت بیشتر نیست صورتهایی غیر از دولت را شامل نمی‌شود و جنسی نیست که دولت در حکم نوعی از آن باشد. دولت و عمران هر دو به يك اندازه وجود بالفعل دارند، و دولت يك اصل است که يك عمران را مشخص می‌سازد و آن را از عمرانهای دیگر تفکیک می‌کند. در هر زمانی، به تعداد دولتها عمران وجود دارد، و توسعه و تکامل يك عمران بستگی به توسعه و تکامل دولت آن عمران بخصوص دارد، زیرا پیش از آنکه دولت به وجود آید و پس از آنکه از میان برود، فقط اجزاء مادی بدون صورت يك عمران وجود دارد. و انگهی مفاهیمی مانند عمران بدوی و عمران حضری، عمران را از لحاظ وجودی گروه بندی نمی‌کنند، و اصولی نیستند که بر طبق آن بتوان هر گروه را يك کل به شمار آورد. اینها تجربیداتی از نوع عمرانند و متشابه با مفاهیمی مانند جوانی و پیری در روانشناسی هستند. این می‌رساند که عمرانهای بدوی و حضری دو نوع عمران نیستند. عمرانهای بدوی عمرانهای ناقصند مانند کودکانی که چون نیروی تولید مثل و تعقل را که از خصائص بشر است فاقدند انسانهای ناقصی هستند. ولی کودکان این نیروها را بالقوه دارند. کودکان صورت يك انسان کامل را که بدون آن نمی‌توانستند وجود داشته باشند دارا هستند. همچنین هر چند عمرانهای بدوی تمام اجزاء متشکله يك سازمان سیاسی رشد یافته را ندارند، همان وجود آنها دال بر اینست که دولت تا حدودی در آنها وجود دارد، و آنها صورت يك دولت کامل را بالقوه دارا هستند، اگر عمرانهای بدوی و حضری را دو نوع متمایز به حساب آوریم، مانند اینست که کودکان و آدمهای بالغ را دو نوع متمایز بدانیم.

عجالتاً فقط به ذکر آنها و انواع و اشکال دولتهایی که از دنبال کردن این هدفها به وجود می آیند بسنده می کنیم. تعداد این هدفها در اصل سه تا است: (۱) خیر رعایا در دنیا و آخرت. سیاستی که مبتنی بر این هدف باشد از خیر دنیوی و اخروی پیروی می کند. (۲) خیر رعایا در این جهان. سیاستی که بر شالوده این هدف قرار گرفته باشد فقط خیرهای دنیوی را دنبال می کند. (۳) خیر فرمانروا در این دنیا. سیاست متکی بر چنین هدفی، فقط خیر دنیوی فرمانروا را در نظر دارد. ابن خلدون رابطه میان فرمانروا و رعایا را که متکی بر هر کدام از این سه نوع کلی هدف باشد «سیاست»^۱ می نامد و می گوید سیاست پایه ای است که فرمانروایی (یا به قول خود او «حکم») فرمانروا بر آن استوار است. بنابراین به همان اندازه که «سیاست» هست «حکم» هست، و ماهیت هر «حکم» از سیاستی که بر آن مبتنی است پیروی می کند. چون دو هدف اخیر وجه مشترکی دارند که همان نادیده گرفتن خیر بشر در آخرت می باشد، ما دو نوع کلی هدف داریم، یکی هدفهای دنیوی و اخروی و دیگری فقط دنیوی، و دو نوع کلی دولتی که مبتنی بر آنها هستند عبارتند از (۱) سیاست شرعی یا دینی و (۲) سیاسات عقلی یا سیاساتی که عقل تجربی بشر ابداع کرده «بی آنکه از نور خدا مدد گرفته باشد». سپس سیاسات اخیر نیز به هدفهای فرمانبران و هدفهای فرمانروایان تقسیم می شوند.

۳- سیاست شرعی. خصیصه اصلی صوری سیاست شرعی اینست که از منشأ ایزدی سرچشمه می گیرد. «سیاستی» است که از سوی خدا به توسط پیامبر نازل می شود و پیامبر آن را ابلاغ و وضع می کند. شارع بر خلاف واضع قوانین دنیوی،

۱- «سیاست» قوانین مملکت نیست بلکه قوانین ثمره سیاست هستند. سیاست از قوانین یا رهبری سیاسی اصولی تراست. در واقع سیاست شیوه زندگی اجتماع به ویژه زندگی سیاسی آن است. ولی باید توجه داشت که ابن خلدون «سیاست» را به معنای فرمانروایی دنیوی یعنی به مفهوم مخالف «ملك طبیعی» مبتنی بر تمایلات فرمانروا از يك سو، و «ملك شرعی» از سوی دیگر، نیز به کار می برد.

مصالح همگان را در باره امور زندگی آن جهان که بر آنان پوشیده است می‌داند. عقیده پیروان به اینکه این «سیاست» از سوی خدا آمده، امین بودن پیامبر، و حقانیت تعالیم او در باره چیزهای ناپیدا، نخستین خصیصه «سیاست شرعی» را به وجود می‌آورد: یعنی اینکه ارتباط میان فرمانروا و فرمانبردار مبتنی بر يك اجبار و ایمان باطنی است، نه مانند سیاستهای عقلی مبتنی بر امید به حصول خیر ظاهری. عقیده پیروان به پاداش و کیفر آن جهان - که شرع مقرر داشته است - نیز آن را از همه سیاست عقلی که مبتنی بر ایمان به آن جهان نباشد متمایز می‌سازد. و بالاخره شارع (پیغمبر یا جانشین او) شریعت را در درجه نخست نه برای خیر و سعادت دنیوی پیروان خود بلکه برای خیر و سعادت اخروی آنها وضع می‌کند. بدین منظور، او ممکن است در برخورداری از خوشیهای این جهان، میانه روی را تجویز کند و یا حتی بعضی از این خوشیها را اگر با سعادت آن جهان ناسازگار باشند منع نماید. ایمان به کیفر آن جهان در امت «ملکه‌ای» به وجود می‌آورد، و این همان نیروی درونی است که اثر تکلیف شرعی (یا «جوب») را روشن می‌کند. اجرای احکام شرع واجب است. زیرا امت به این احکام بی‌چون و چرا «ایمان آورده است». خدایی بودن این احکام، یقین کامل درباره درستی آنها و ایمان مطلق به حسن اثر آنها به وجود می‌آورد، و توأم شدن همین دو عامل است که اجرای احکام شرع را واجب می‌سازد.^۱

۱- رجوع شود به اشتراوس Strauss در کتاب «ستمکاری» Persecution ص ۱۰-۱۱، ۹۷-۹۸، ۱۱۵-۱۱۷ و ۱۲۱ به بعد. واژه واجب را که ابن خلدون در اینجا به کار برده می‌توان به دو گونه توضیح داد: (۱) به ظاهر، این واژه به عنوان يك اصطلاح شرعی به کار رفته که معنایش را می‌توان در حیطه شریعت (اسلامی) روشن ساخت. احکام شرع واجب الطاعه هستند، زیرا از وحی والهامی سرچشمه می‌گیرند که مسلمانان به آن ایمان دارند. (۲) از نظر علم عمران، احکام شرایع گوناگون واجبند، زیرا جوامع گوناگونی که به آنها باور دارند بی‌قید و شرط سر تسلیم در برابر آنها فرودمی‌آورند و حال آنکه اطاعت جوامع دیگر از قوانین عقلی خودشان بستگی به این دارد که قوانین مزبور تا چه اندازه خواهشهایشان را برآورده می‌سازد یا از شری که از آن می‌هراسند جلوگیری می‌کند.

مردم باید بی درنگ سر تسلیم در برابر آنها فرود آورند و آماده باشند تا همه دارایی دنیوی را در راه اجرای آنها نثار کنند.

ولی نباید از این چنین نتیجه گرفت که «سیاست شرعی»، خواهشهای طبیعی بشر یا بنیادهایی را که بر این خواهشها پایه گذاری شده اند از میان می برد یا سرکوب می کند. چنین چیزی محال است، زیرا خواهشهای نفسانی بشر شالوده های لازم برای تمام سیاستها از جمله سیاست شرعی هستند. شرع فقط این خواهشها را تعدیل می کند و آنها را به راه نیل به هدف واقعی بشر سوق می دهد:

«بدان که به دیده شارع، این جهان و احوال آن همه وسیله ای برای رسیدن به سر منزل مقصود است. و کسی که این وسیله را گم کند هرگز به سر منزل مقصود نخواهد رسید. هر کاری که شارع نهی یا نکوهش کرده یا حکم به پرهیز از آن داده مرادش این نبوده که آن (کار) به کلی ترك یا ریشه کن شود، یا قوایی که آن را پرورش دادند پاك تعطیل گردند، بلکه قصد (شارع) این بوده که آنها را تا جائی که ممکن است به سوی مقاصد درست سوق دهد».

چون قصد شارع و جانشینانش اینست که سعادت و خیر بشر را در این جهان و آن جهان حفظ و حراست کنند از این رو به امور هر دو جهان می پردازند:

«اما در امر دین، او (شارع) به مقتضای تکالیف شرعی که خود مأمور ابلاغ آنها و واداشتن مردم به اجرای آنهاست عمل می کند. و در سیاست این جهان، به مقتضای رعایت مصالح آنان در عمران بشری رفتار می کند. گفتیم که فرهنگ برای بشر ضروری است و رعایت مصالح او نیز ضرورت دارد، زیرا اگر در آن اهمال شود فرهنگ به تباهی می گراید. نیز گفتیم که پادشاهی و قدرت ناشی از آن برای تأمین این مصالح کافی هستند. البته اگر این (پادشاهی) اتکاء بر احکام شرعی می داشت کاملتر می بود، چون شرع به این مصالح از همه داناتر است. پس پادشاهی (در مرتبه ای)

پایین تر از خلافت است، و اگر سیاست شرعی، اسلامی می بود سلطنت زیر فرمانروایی خلافت در می آمد و اگر غیر اسلامی می بود جدا می گردید^۱.

پس سیاست شرعی اصول سیاستهای عقلی را نیز شامل است و همه کردارهای بشر و روابط اجتماعی و سیاسی او را در هر دو جهان فرامی گیرد. جامعه‌ای نیست که در آن خواهشهای نفسانی با هدفهای دیگر اخروی یا روحانی صرفاً هماهنگ شود و در همزیستی مسالمت آمیز به سر ببرند. نیز دین و دنیا، برادران توأمان نیستند. سیاست شرعی سیاست واحدی است که در آن هدفهای دنیوی فرع بر هدف بشر در آن جهان قرار می گیرند و بر سیاستهای عقلی برتری دارد، زیرا افق هدفهای بشر را پهناورتر می کند و دریاری به بشر در تأمین مصالح این جهان نیز مؤثرتر است، زیرا به این مصالح از همه داناتر است.

همینکه این اصول سیاست شرعی درك شود، رابطه صوری میان فرمانروا و فرمانبردار و ترتیب مقامها در آن به روشنی نمایان می گردد. رابطه میان فرمانروا و فرمانبردار در سیاست شرعی مبتنی بر دو اصل عمده سیاسی است: یکی «عدل محض» که وجود ندارد مگر در چنین سیاستی زیرا در آن، عدل هم توسط شرع حکم شده و هم به وسیله اجماع امت حفظ گردیده است^۲. و انگهی این فضیلت عالی

۱- مق، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۴ رجوع شود به ص ۷۲ و ۲۴۶. پس هنگامی که ابن خلدون می گوید که «خلافت دین است و هیچ ارتباطی با «سیاست ملکی» ندارد» (مق، ج ۲، ص ۶۸-۷۸) مقصودش این نیست که دین با سیاست مطلقاً سروکاری ندارد، بلکه مقصود اینست که هدفهای سیاست اجتماعی دین، هدفهای يك سیاست شرعی است نه دنیوی.

۲- مق، ج ۲، ص ۲۴۹ سط ۱۶. درباره منظور شارع از نهی «ظلم» و رابطه میان عدل و پیشرفت عمران رجوع شود به مق، ج ۲، ص ۹۳-۱۰۰. آورده اند که خلیفه دوم عمر (متوفی به سال ۲۳ هجری) از سلمان فارسی (متوفی بعد از سال ۳۵ هجری) پرسید: «من فرمانروا هستم یا خلیفه؟» سلمان در پاسخ گفت: «اگر از سرزمین مسلمانها يك درهم کم یا زیادتر (از آنچه باید) بگیری و به خطا خرج کنی، پس فرمانروا هستی نه خلیفه». رجوع شود به «حسن المحاضرة» سیوطی ج ۲، ص ۹۱-۹۲ و به «احکام» ماوردی، ص ۱۶، سط ۵-۷.

اجتماعی در سیاست شرعی بر طبق کاملترین تعریف آن وجود دارد، یعنی اینکه به هر کس آنچه حق اوست و برای او نیکوست داده شود، پس نیکی حاصل از این سیاست، نیکی کلی است نه جزئی. دومی «قصد» یا اعتدال است که آن نیز حکم شرع است.^۱ عدل و اعتدال مانند همه اصول سیاست شرعی برای کمک به حصول مقاصد بشر اعم از دنیوی و اخروی حکم شده است. پس عدل برای حفظ اجتماع و یاری به انسان در رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی است، و اعتدال به این قصد است که اجتماع را از زیاده رویهای خواهشهای نفسانی که منجر به انهدام آن می شوند حفظ کند و به بشر یاری کند تا به مصالح دنیوی به عنوان جزئی از کل مقاصد خود بنگرد.^۲

مهمترین مقام در هر نظام سیاسی، عالی ترین مقام بایستترین قدرت یعنی مقام

۱- مق ج اول ۳۳۹ - ۴۲ و ۳۷۰ به بعد. مقایسه شود با کف، ج ۲ ص ۳۸۵-۳۸۶. آورده اند که خلیفه سوم عثمان (۳۵/۶۵۶) به ابوذر (متوفی به سال ۶۵۳/۳۲-۳۳) از صحابه پیامبر، که مردی بسیار پرهیزگار در ریاضت کشی بود گفت: «ای ابوذر به مردم نمی توان تکلیف کرد که زندگی توأم با ریاضت در پیش گیرند. تنها وظیفه من اینست که میان آنها مطابق احکام خداوند داوری کنم». اعتدال که یکی از اصول سیاست شرعی است قرینه خود را در مزاج معتدل اقوامی می یابد که در قلمرو چنین سیاستی زندگی می کنند. از اینرو ابن خلدون به این نتیجه می رسد که آنها معمولاً ساکنان مناطق معتدله هستند (مق، ج ۱، ص ۱۵۰).

(توضیح: باید دانست که ابوذر غفاری، صحابی و مصلح معروف هیچ گاه نمی خواست که مردم با ریاضت زندگی کنند. اینگونه ابوذر را معرفی کردن برای تبرئه عثمان است از رفتاری که با او کرد و آن صحابی جلیل القدر و مورد محبت پیامبر را آنهمه شکنجه و آزار کرد تا سرانجام در تبعید گاهی بی آب و گیاه (رَبْذَه) بدرود حیات گفت. بلکه ابوذر از عثمان می خواست که مطابق احکام قرآن عمل کند و اموال بیت المال را خودسرانه میان خانواده خویش به مصرف نرساند و فقر را پایمال اغنیا نسازد. رجوع شود به «الغدير» علامه امینی؛ ج ۸ و ۹ و «مرآة الاسلام» دکتر طه حسین) ۴۰.

۲- برای تعریف دقیق تر هدف سیاست شرعی رجوع شود به فصل پنجم این کتاب، قسمت چهارم.

بنیان‌گذار یا شارع و پس از او فرمانرواست. این مقام از دو حیث مهم است. کسی که شاغل آن است مظهر آن سیرت انسانی است که بیش از همه مورد احترام و تقلید اتباع يك نظام سیاسی بخصوص می‌باشد. اینکه آیا آنان او را به آن مقام بزرگ و بلند برگزیده‌اند یا با سکوت به فرمانروایی اورضا داده‌اند، البته ملاحظه مهمی است، ولی در هر صورت سروری او را به طور صریح یا ضمنی پذیرفته‌اند. گذشته از این، قطع نظر از اینکه بنیان‌گذار یا فرمانروا از چه راهی به این مقام رسیده‌اند، آنان نظام سیاسی را به وجود می‌آورند و از صفات و روحیات خود نقشی بر آن می‌گذارند. شیوه زندگی عمومی یا نظام (رژیم) آنان، عامل اساسی در تعیین شیوه زندگی جامعه‌ای است که بر آن فرمانروایی می‌کنند، زیرا آنانند که کلی‌ترین و مهم‌ترین تصمیمات سیاسی را می‌گیرند.

ابن خلدون به هنگام توصیف «سیاست شرعی» در اسلام سخت می‌کوشد تا میان فرمانروایان در سیاست شرعی و فرمانروایان در سیاست عقلی، و به دیگر سخن میان خلیفه و فرمانروا تمایز قائل شود. خلیفه جانشین پیامبر است. پیامبر شرع را برای آن «نظام سیاسی و اجتماعی» بنیادگذاری و وضع کرده که در آن بشر بتواند به سعادت در این جهان و آن جهان نایل آید. اگر بخواهد نظام او دوام یابد باید فرمانروایی جای او را بگیرد که جانشین واقعی او باشد، یعنی نظام اجتماعی او را حفظ کند. ولی خلیفه، برخلاف پیامبر، دعوی آمدن از سوی خدا نمی‌کند^۱... و نیز

۱- در تعریف منصب خلافت و شرایط خلیفه، نظرات ابن خلدون به طور کلی منطبق است با نظر اهل سنت، چنانکه در «اصول» (ص ۲۷۱ به بعد) بغدادی و «احکام» (ص ۳-۳۳) ماوردی آمده است. از اینرو تفاوت میان طرز برخورد او و نظرات اهل سنت در بادی امر آشکار نیست.

مقام او را عقل ضروری نمی‌شمرد^۱، زیرا «نظام‌هایی» هم وجود دارند که در آن خلفا فرمانروایی نمی‌کنند یا پیامبران بنیان‌گذاری نکرده‌اند. منصب خلیفه وجود خود را مدیون «اجماع»^۲ است و چون اجماع یکی از مبادی شریعت اسلام است، این منصب را می‌توان واجب شرعی نامید. این وجوب شناسایی و اطاعت از خلیفه واجب شرعی (یا بقول ابن‌خلدون «شرعی تکلیفی») است نه عقلی^۳. از آنجایی که مبدأ آن اجماع امت است، خلیفه حقیقی باید متکی بر رضای امت باشد. اما امتی که رضا به فرمانروایی خلیفه می‌دهد باید امتی باشد که شیوه زندگی او را می‌ستاید و گرامی می‌شمرد. منصب خلافت، «کمال اوصاف و احوال را ایجاب می‌کند». فقط امتی که دست بیعت به چنین مردی می‌دهد سزاوارزستن در قلمرو «سیاست شرعی» است.

مطابق شریعت اسلام خلیفه باید چهار شرط را واجد باشد: نخست باید «علم»

۱ - این عقیده معتزله بود. رجوع شود به «اصول» بغدادی. و مقاله ه. آ. ر. گیب، تحت عنوان: «نظریهٔ ماوردی دربارهٔ خلافت»، در مجلهٔ فرهنگ اسلامی (چاپ حیدرآباد دکن، شماره ۱۱ سال ۱۹۳۷ ص ۲۹۵).

۲ - نظریهٔ صریح اجماع در دورانی که ابن‌خلدون در بارهٔ آن سخن می‌گفت هنوز به وجود نیامده بود، و اشارهٔ ابن‌خلدون به اجماع واقعی است که [بنا بر نظر برخی از علمای اهل سنت، نه همهٔ آنان] در میان صحابهٔ پیامبر وجود داشته است، (مق، ج ۱، ص ۳۷۸-۳۷۹).

۳ - مق، ج ۱، ص ۳۴۸ سط ۱۷ مقایسه شود با ص ۳۴۵، ۳۵۰ و ۳۷۷ به بعد. البته خلافت هم از نظر شرعی وهم، با بسط معنی، از نظر عقلی اثبات پذیر است. شرعی بودن خلافت از اینجا آشکار می‌گردد که در شرع هیچ قاعده‌ای نیست که ایجاد چنین منصبی را منع کند. خلافت با منافع و مصالح همگان سازگاری دارد، چون وظیفهٔ آن حفظ «مصلح عامه» و «مصلح کافه» است. اثبات عقلی خلافت نه از لحاظ ضرورت بلکه از نظر فایده بزرگی باید صورت گیرد که دریاری به بشر برای رسیدن به هدفش دارد.

به شرع داشته و در این علم به درجهٔ اجتهاد رسیده باشد. دوم باید «عادل» باشد. عدالت^۱ در اینجا هم عدل جزء است و هم کل: یعنی خلیفه باید در تقسیم مناصب هم صالح باشد و هم عادل، و مراقبت کند تا با مردم به عدل و انصاف رفتار شود^۲. سوم خلیفه باید «کفایت» داشته باشد: در اجرای شریعت باید شهامت به خرج دهد. در جنگ باید دلیر و از فنون آن آگاه باشد، بتواند مردم را به جنگ برانگیزد. باید از ماهیت عصبیت آگاه باشد، باید زیرک و مدبر باشد و در تمشیت امور مملکتی کاربری داشته باشد. ابن خلدون این صفت را تأکید می‌کند و می‌گوید که موجب حفظ دین و استقرار دولت و تأمین مصالح امت می‌شود. و بالاخره خلیفه باید از نقایص جسمی و عقلی و از آنچه ممکن است که او را از اعمال اختیارش بازدارد عاری باشد^۳.

۱ - عدالت در اینجا البته «از عدالت شرعی» یا صفات گوناگونی که باید در يك شاهد جمع باشد تا شهادتش مورد قبول قاضی واقع شود معنای وسیع‌تری دارد. خلیفه باید بنچنین صفاتی متصف باشد زیرا او در رأس دستگاههایی است که مقتضی وجود این صفات در مشاغل آنهاست.

۲ - مق، ج، ص ۳۴۹ همچنین رجوع شود به ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی، ابن خلدون این صفت را منحصر به خلیفه نمی‌کند، بلکه آن را برای هر پادشاهی لازم می‌شمرد.

در این مورد ابن خلدون می‌گوید که در اینکه آیا «بدعت اعتقادی» در حکم سلب این صفت می‌باشد یا نه اختلاف است (مق، ج ۱، ص ۳۴۹ سط ۱۰) یعنی مسئله نامعلوم مانده است و يك خلیفه را نمی‌توان به خاطر آن معزول کرد (۱۹).

۳ - مق، ج ۱، ص ۳۴۹ : ۱۵ به بعد ۳۵۰. شرط پنجم از این شروط اینست که خلیفه باید از قبیلهٔ قریش باشد. این شرط مورد قبول تمام مکاتب فقه در اسلام واقع نشد و ابن خلدون قصد دارد ثابت کند که پذیرفتن این شرط به عنوان یکی از شروط لازم برای خلافت ارتباط با صفت «کفایت» دارد، چون در پاره‌ای اوقات قبیلهٔ قریش دارای قوهٔ عصبیت لازم برای فرمانروایی بود. اما چون «شارع احکام خود را برای يك نسل یا يك عصر یا يك ملت بخصوص وضع نمی‌کند» این شرط باید جزء صفت کلی «کفایت» درآید و در آن صورت «

مناصب فرعی گوناگون در سیاست شرعی برای اینست که به خلیفه در انجام دادن وظایفش یاری کند. این مناصب بر دو گونه اند: (الف) مناصبی که خاص سیاست شرعی هستند و در سیاستهای عقلی وجود ندارند مانند آنهایی که برای پیشرفت سعادت اخروی بشر است. این مناصب در يك شریعت با شریعت دیگر فرق می کنند، اما در هر مورد برای حفظ شرع و نیل به مقاصد شریعت از راه اجرای احکام آن هستند. در شریعت اسلام این مناصب برای انجام اموری مانند نماز، قضاء، فتوی، جهاد و عفت و نظارت بر اخلاق عمومی (حسبه) است توسط صاحب منصبان رسمی که از جمله وظایفشان رسیدگی به جرائم مربوط به عفت و اخلاق عمومی، اوزان و اندازه ها و همه امور عام المنفعه است. ابن خلدون تمام مناصبی را که زیر نظر مقام خلافت قرار دارند بر می شمارد و وظایف و همچنین تحول و تکامل آنها را به تفصیل شرح می دهد. (ب) مناصبی که در «سیاست شرعی» و «سیاست عقلی» مشترک هستند^۱. رابطه صحیح این مناصب در سیاست شرعی به وسیله خصوصیت

→ ضرورت آن بستگی به آن نسل یا ملت بخصوص دارد (مق، ج ۱، ص ۳۵۲ - ۳۵۴) این صفات که ابن خلدون بر شمرده با صفاتی که ماوردی در «احکام» آورده مقایسه شود. ابن خلدون دو شرط چهارم و پنجم ماوردی را در شرط چهارم خود ادغام می کند و شجاعت و غیره را زیر عنوان «کفایت» می گنجاند که شرط پنجم ماوردی است و ماوردی آن را «رأی» می نامد و چنین تعریف می کند: «فرمانروایی بر رعایا و سامان دادن به مصالح همگان». ابن خلدون اکثر بحث ماوردی را (در «احکام»، ص ۳ - ۳۳) درباره «امامت» نقل می کند و در بحث خود راجع به نهادهای گوناگون چندبار از او نام می برد. مق، ج ۱، ص ۳۹۵، ۳۹۹، ج ۲، ص ۳ و ۱۹. در دو محل اخیر ابن خلدون صریحاً میان قصد خود و قصد فقیهانی چون ماوردی فرق قائل می شود.

۱ - رجوع شود به فصل پنجم این کتاب. اواخر قسمت دوم. ابن خلدون فرق میان این دو دسته از مناصب را موضوع عمده بحث در کتاب عبرتلقی می کند. مق، ج ۲، ص ۱۹:۳ و

ذاتی آن شریعت تعیین می‌شود. شریعت «به همه کارهای بندگان (خدا) رسیدگی می‌کند، و در نتیجه همه مناصبی را که با کارهای آدمی سروکار دارند فراهم می‌کند. بدینسان در خلافت اسلامی بالاترین مرجع قدرت، یعنی خلیفه، بر هر دو دسته از مناصب نظارت دارد. قضاتی تعیین می‌کند که بر طبق اختیاراتی که به آنان تفویض نموده عمل می‌کنند، وقاضی نیز [در عین حال] يك شخصیت دینی و غیر روحانی است و بسیاری از وظایف او مثلاً رفع مظالم، هم مستلزم علم صحیح از شریعت و هم تدبیر و قدرت است. خلیفه بر فتوی‌ها نیز نظارت دارد. فتوی دهندگان و مدرسان شرع را در مساجد عامه آزمایش می‌کند و کسانی را که شایسته اند تشویق و یاری می‌کند و کسانی را که شایستگی کار خود را در جامعه ندارند از آن باز می‌دارد. و نیز خلیفه بر تمام اموری که برای امت لازم است و به وسیله هیچ يك از مناصب پیشگفته انجام نمی‌شود نظارت مستقیم دارد^۱.

البته لزومی ندارد که خلیفه همه این امور را شخصاً انجام بدهد. در اغلب مواقع او بایستی تمام هم خود را به «سیاست عامه یا سیاست کبری» مانند جهاد و فتوحات و حفظ حدود و ثغور و حمایت از مرکز خلافت، مصروف دارد. از سوی دیگر، خلیفه است که بر طبق اختیارات دینی و دنیوی که به او تفویض شده است وزیران، امیران، فرماندهان لشکر و خراجگیران را تعیین می‌کند. این مناصب که در سیاستهای عقلی نیز وجود دارند در شریعت اسلام جزء دستگاه همه چیز فراگیر خلافت هستند. وقتی خلافت، و به همراه آن سیاست شرعی، رو به انحطاط نهاد و تبدیل به سیاست عقلی دنیوی گردید این ترتیب مناصب

۱ - يك نمونه از این امور، نظارت مستقیم بر دستگاههای حفظ انتظامات است که خلیفه آن را به «صاحب الشرطه» (داروغه‌باشی) واگذار می‌کند و او به امور جنائی رسیدگی و آراء قضات را اجرا می‌کند.

دچار دگرگونی شدید شد. مناصب سلطانی از زیر نظارت خلافت بیرون آمدند و جزء مناصب عالی شدند و حال آنکه مناصبی که در دستگاه خلافت عالی بودند یا پاك از میان رفتند و یا فرع بر مناصب سلطانی گردیدند.

ولی این رابطه میان قدرت و مناصبی که با مصالح دنیوی و سعادت اخروی بشر سروکار دارند در تمام جوامع دینی کاملاً به تحقق نرسیده است. در حالی که در شریعت اسلام این دو به هم پیوسته‌اند، در شریعت‌های دیگر ممکن است از هم جدا باشند. در این مورد ابن‌خلدون رابطه این دو قدرت را در شریعت یهود و نصاری به میان می‌کشد و می‌گوید که پس از موسی و یوشع، بنی‌اسرائیل چندان توجهی به امور سلطنت معطوف نداشت. این دو قدرت (دینی و دنیوی) در طی قرون فاصل میان یوشع و شائول از هم جدا بودند و از زمانی که یهودیان سلطه سیاسی خود را از دست دادند و مقهور رومیان شدند فقط یکی از دو قدرت باقی ماند. در شریعت عیسی این دو قدرت هرگز یکی نبودند، و به مرور که این دو در میان فرانکها روبه‌رشد و تکامل گذاشت، پاپ در امور مربوط به سعادت آن جهان صاحب قدرت مطلق گردید در حالی که در امور دنیوی امپراتور از قدرت سلطانی که از نیروی طبیعی عصبیت سرچشمه می‌گرفت برخوردار بود. درست است که پاپ، در جزو کارهای دیگر، فرانکها را امر به اطاعت از يك پادشاه کرد و تاج امپراتوری بر سر او نهاد، ولی کار اول او به قصد تمرکز دادن قدرت در دست يك پادشاه برای جلوگیری از نفاق میان جامعه مسیحیان و کار دوم صرفاً به این نیت بود تا نشان دهد که پادشاه، تبرك یافته پاپ است.

میان دیانتی مانند اسلام که در آن سیاست شرعی می‌بایستی اطاعت از هر دو قدرت را بفعل درآورد، و شریعت یهود و نصاری که در آنها دو قدرت ممکن است از هم جدا باشند، فرق عمده اینست که در اسلام هم دعوت به دین برای همگان

است و هم جهاد از واجبات است تا همه (کفار) و ادار به گرویدن به این دین شوند.^۱
جمع این دو عامل (و همچنین جهاد و تعیین طریقه اشاعه دین) است که اسلام را
از شریعت یهود و نصاری متمایز می سازد، نه عالمگیر بودن اسلام و یا توسل آن
به جهاد.^۲

۱- ذکر کلمه «کفار» در اینجا مهم است، زیرا اسلام میان کفار و «اهل کتاب» فرق می گذارد.
ظاهراً ابن خلدون چنین می پندارد که در نظام خلافت، نه تنها جهاد تدافعی بلکه جهاد تعرضی
نیز از واجبات است. این را می توان از اینجا استنتاج کرد که او شریعت اسلام را از شریعت
یهود و نصاری بدین گونه متمایز می سازد که می گوید میان یهود و نصاری فقط جهاد برای
مدافعه مشروع است. مق، ج ۱، ص ۴۱۵: ۱۲-۱۳. مقایسه شود بامق، ج ۲، ص ۶۵:
۱۵، و ص ۶۶: ۴-۷ آنجا که جنگ در اثر انتقامجویی ناشی از «غضب برای (امر) خدا و
دین خدا» و همچنین ناشی از غضب برای کسب قدرت سیاسی و آماده کردن زمینه استقرار آن
را «جهاد و عدل» می نامد و حال آنکه جنگهای ناشی از حسادت، رقابت و عدوان را جنگهای
«ظلم و فتنه می خواند».

۲- مق، ج ۱ ص ۴۱۵: ۸-۱۱ و ۱۱۰-۱۲. جهاد شرط لازم برای دعوت همگان به دین اسلام
است. البته این با ایمان آوردن به طیب خاطر، و تبلیغ مسالمت آمیز تعارضی ندارد. ابن خلدون
اسلام را با یهودیت و مسیحیت بر مبنای این ادعاهایشان که یگانه یا بهترین دیانت هستند،
در برابر هم قرار نمی دهد. نیز از این نظر میان اسلام و مسیحیت فرق نمی گذارد که «هدف
اسلام تغییر کیش همه جهان است»، زیرا او به فعالیت های مبلغین مسیحی صریحاً اشاره می کند
(مق، ج ۱، ص ۴۱۸ ص ۹-۱۰، ص ۴۲۰، ص ۱۰-۱۴، کف، ج ۱، ص ۳۰۵-
۳۰۶، ۳۱۵، ۳۲۲). نیز مقصودش در اینجا تمایز نهادن میان اسلام و مسیحیت از این
نظر نیست که اسلام به تمام جنبه های زندگی می پردازد و مسیحیت تنها به امور روحانی.
عبارت «عموم الدعوة» در اینجا به معنی دعوت از همگان به دین اسلام است. اینکه شریعت
اسلام با سعادت بشر در این جهان و آن جهان سروکار دارد قبلاً بارها به صراحت تأکید
گردید. ابن خلدون همچنین می گوید که در دیانت های دیگر پادشاهی ممکن است جدا از
قدرت روحانی وجود داشته باشد (مق، ج ۱، ص ۳۹۴: ۶). در فصل مورد بحث (مق، ج ۱،
ص ۴۱۵-۴۲۲) ابن خلدون به توضیح کلمات «پاپ» و «بطریق» در مسیحیت و «کاهن» در...

اسلام جهاد را واجب شمرد تا دین خود را گسترش دهد و در نتیجه پیشوای دین در امت اسلامی باید سعی خود را به کسب قدرت سیاسی که وسیله جنگ است مصروف دارد، به همین دلیل است که پیامبر اسلام هم دین و هم دولت به وجود آورد و برای هر دو احکامی وضع کرد. زیرا برای آن که خصیصه اصلی اسلام یعنی لزوم استفاده از قدرت سیاسی برای اشاعه دین به مرحله عمل درآید، پیشوای امت اسلامی باید در رأس دستگاه حکومت و فرمانده سپاه و همچنین پیشنماز جماعت باشد. از اینرو بالاترین منصب در امت اسلامی «امامت کبری»^۱ است که تمام وظایف را شامل می‌گردد و بر همه مناصب دیگر از دنیوی نظارت دارد. آن واقعیت تاریخی که پیامبر و جانشینان حقیقی او در رهبری امت اسلامی جویای قدرت دینی و سیاسی هر دو بودند بر همین اصل دینی تکیه داشت و حال آنکه پیشوایان امتهای دیگر که نیازی به استفاده از قدرت سیاسی برای مقاصد دینی نداشتند به امور سیاسی توجهی نمی‌کردند. در اسلام از ضروریات اعتقادی اینست که دین نباید توجه صرفاً ظاهری به امور دنیوی مبذول دارد، یا شرایط همزیستی خود را با قدرت فرمانروایی معین کند

→ یهودیت می‌پردازد و بعد توضیح می‌دهد که این سه منصب فقط به امور سعادت اخروی افراد امت خود می‌پردازند. (مگر در مواردی که منصب کهنات در ادواری که او در تاریخ امت یهود ذکر می‌کند با سلطنت توأم بود). قصد ابن خلدون در، ق، ج ۱، ص ۴۱۵:۸ به بعد اینست که دلایل فرق اسلام با دیانت‌های دیگر را توضیح دهد.

۱ - مق، ج ۱، ص ۳۹۴، س ۱۵ - ۲۰. در اینجا ابن خلدون عبارت «امامت کبری» را درجایی غیر از معنای اصلی آن به کار برده است (مق، ج ۱، ص ۳۴۴: ۱۷) معنای اصلی عبارت مزبور [پیشنماز پیشنمازان یعنی] این بود که خلیفه پیشوای نماز جماعت بود و مقامش بر مقام عده زیادی «امام» که در مساجد عام در سراسر جهان اسلامی پیش نماز می‌شدند برتری داشت (مق، ج ۱، ص ۳۹۵) و حال آنکه ابن خلدون آن را به معنای «اصل کامل و شاملی» به کار برده است که تمام مناصب از آن منشعب می‌شوند و جزء آن هستند.

و یا میان امور روحانی و دنیوی آشکارا فرق بگذارد. هیچکدام از اینها به تنهایی بسنده نیست: دین خود باید سیاسی باشد. این يك مبنای تاریخی است که فلاسفه اسلامی و ابن خلدون را بر آن داشت تا درباره اسلام و امت اسلامی به عنوان يك نظام سیاسی بیندیشند.

ابن خلدون مزایای نسبی رسوم و نهادهای متفاوت موجود در اسلام و مسیحیت را به صراحت و تفصیل ارزیابی نکرده است. اما این اصل را مسلم گرفته است که خدا و شارع مقاصد بشر را در این جهان و آن جهان می دانند و برای آنها شرایعی وضع می کنند، و عدل مطلق (بر طبق تعریف آن، به مفهوم اسلامی) فقط در سیاست شرعی وجود دارد و سیاستهای عقلی اغلب غیر عادل هستند. از اینرو آنچه ابن خلدون در باره سیاست شرعی به تأکید گفته بود، یعنی اینکه در سیاست شرعی مصالح همگان به طور کاملتر تأمین می شود، در سراسر بحث او راجع به قوانین غیر سیاسی یا قوانین مذهبی که در عین حال متضمن نظام سیاسی نیستند^۱ مورد هیچگونه تردیدی قرار نمی گیرد. و نیز این داوری خود را، با هیچگونه اظهار نظر مساعد در باره ادیبانی که پیشوایان آنها «برتر از فرمانروایان دنیوی امت» و دورتر از جنجال توده های خلق هستند «تعدیل نمی کند». ما نباید با این اندیشه گمراه شویم که شاید ابن خلدون می خواهد از يك فرق جزئی میان اسلام و دینهای دیگر استفاده کرده آن را موضوع بحث خود قرار دهد، در حالی که در واقع اختلافات حقیقی بر سر پاره ای مسائل اعتقادی مانند ذات خداوند است. چنین اندیشه ای به سوء تفاهم

۱- البته هم یهودیت و هم مسیحیت مبتنی بر قوانین آسمانی هستند که ابن خلدون آنها را به ترتیب «شریعت یهود» و «شریعت عیسی» می نامد، ولی می گوید که انجیل غالباً از مواظ و قصص تشکیل یافته و احکام در آن بسیار کم است.

کامل مقصود ابن خلدون که بعداً در همین کتاب^۱ به آن باز خواهیم گشت منتهی خواهد شد. در اینجا به همین سخن بسنده می کنیم که در سراسر بحث ابن خلدون نه تنها به خود دین بلکه به اهمیت سیاسی آن نیز علاقه مند است. موضوع اصلی اندیشه های ابن خلدون درباره عمران، سیاست است نه دیانت. دیانت مدعی است که مصلحت بشر را در آن جهان می داند و حال آنکه نظامهای سیاسی غیر مذهبی (عقلی) فقط با مصالح بشر در این جهان سروکار دارند. دین، از لحاظ سیاسی، ممکن است منشأ نظامی شود که افق گسترده تری از مقاصد انسان را در بر می گیرد، اما چنین افق گسترده تری هنگامی می تواند وجود داشته باشد که یک رشته هدفهای پیوسته به هم را که عالی تر از عالیتترین هدفهای سیاستهای عقلی باشد شامل شود، نه اینکه دورشته هدف جداگانه داشته باشد که یک رشته به یک رژیم سیاسی عقلی و دیگری به یک مرجع قدرت دینی متعلق باشد. ابن خلدون رابطه میان سعادت این جهان و آن جهان را به «وسیله» و «مقصد» تشبیه می کند و اگر گفته او را که «هر کس وسیله را گم کند به مقصد نخواهد رسید» جدی بگیریم، در آن صورت دین نمی تواند افراد بشر را به مقاصدشان در آن جهان برساند مگر اینکه با نشستن در جایگاه راننده، ایمنی وسیله را تضمین کند.

۴ - سیاستهای عقلی. در حالی که سیاست شرعی از جانب خدا بر بشر تکلیف می شود، سیاستهای عقلی بر رعایا به وسیله آدمیان دیگر و به ویژه صاحبان مقامات عالی یا عقلاء تحمیل می گردد. اینان پاره ای احکام وضع می کنند که تمام کسانی که «برای جلب مصالح دنیوی» پیروشان هستند آنها را می پذیرند. چون دولت از فرمانروا و فرمانبردار تشکیل یافته سیاست عقلی ممکن است برای تأمین منافع یکی از این دو باشد، لذا دو نوع سیاست عقلی به وجود می آید:

(الف) سیاست عقلی که هدف آن خیر همگان است و در آن قدرت بیشتری برای پیشرفت خیر همگان می شود. کار اصلی این سیاست «رعایت مصالح علی‌العموم و مصالح سلطان در استقامت ملك او علی‌الخصوص» می باشد. چنین بود نظام سیاسی ایرانیان^۱ و ابن خلدون می گوید که «این سیاستی بوجه حکمت است» یعنی نخستین گام به سوی رژیم می است که منطبق با تعالیم فلسفه سیاسی باشد.

هر منصب در این نظام سیاسی عقلی، ابزاری است که به فرمانروا در انجام دادن وظایفش یاری می کند. از اینرو همه صاحبان مناصب قدرت خود را از او می گیرند و اعوان و انصار او هستند. آنان نه برای اینند که در قدرت با او شریک و سهیم شوند بلکه تنها فرمانرواست که انحصار قدرت را در دست دارد، و قدرت اعوان او، ولو اینکه به یکی از آنان همه اختیارات در دولت داده شود، از طرف فرمانروا به ایشان تفویض می شود، زیرا بنده ناتوانی است و باری سنگین بردوش دارد که نمی تواند بی یاری دیگران حمل کند.

این اعوان می توانند باشمشیر یا قلم یا تدبیر و تجربه و یا با همه این چیزها به فرمانروا خدمت کنند. از آنجایی که این کارها متفرعاتی دارد مناصبی که بر شالوده آنها پایه گذاری شده است به شعب و اجزای گوناگونی تقسیم می شوند (مثلاً در اسلام وظایف شمشیر به فرماندهی جنگ، داروغگی و حکمرانی ولایات منقسم می شوند) و هر يك از اینها به نوبه خود باز به اجزائی تقسیم می گردند. آنچه برای مطالعه تشکیلات

۱- سنت ستایش از ایران باستان به عنوان يك رژیم نمونه سلطنتی منشأ کلاسیک دارد (رجوع شود به «نوامیس» افلاطون و «سیاست» منسوب به ارسطو). ابن خلدون در بخش تاریخی کتاب عبر درباره تاریخ ایران باستان به تفصیل بحث می کند (رك: كف، ج ۱، ص ۲۲۶ به بعد بویژه ص ۲۵۶ - ۲۵۷ و ۲۶۱ و ۲۶۴ - ۲۶۵ و ۲۶۸).

صوری دولت ضرورت دارد، همانا مناصب عالی دولتی و رابطه آنها بایکدیگر است. در اسلام این مناصب عالی سه تا بودند: وزارت که متضمن معاضدت در همه امور دولت بود و وظایف گوناگونی داشت که از یک دوران با دوران دیگر و از یک جا با جای دیگر فرق می کرد، خزانه یا بیت المال که بر درآمد و هزینه دولت نظارت داشت، و دیوان مراسلات و دارالانشاء. ابن خلدون در باره سوابق تاریخی و وظایف این مناصب و سیر تکامل آنها به تفصیل بحث می کند و نشان می دهد که اینها چگونه در یک دولت اسلامی با دولت اسلامی دیگر فرق می کردند. ابن خلدون دو منصب نخست را برای همه دولتها کاملاً لازم می شمارد، و سومی را فقط برای دولتهای متمدن ضروری می داند. همه این مناصب در هر دو نوع سیاست عقلی وجود دارند. منتها در سیاست عقلی که هدفش جلب مصالح همگان است برای پیشرفت مصالح همگان به کار می روند، و حال آنکه در سیاستی که هدفش تأمین منافع فرمانرواست، در راه پیشرفت منافع او به کار می افتند.

از آنجایی که هدف سیاست عقلی نخست، جلب مصالح رعایا در این جهان است اصل عدالتی که بر مبنای آن قرار دارد اینست که فرمانروا نباید در اندیشه پیشرفت منافع خویش باشد، بلکه در راه جلب مصالح و منافع رعایا فرمانروایی کند. مثلاً ایرانیان شرط می کردند که پادشاهشان دادگر باشد (که معنایش این بود که املاک دیگران را ضبط نکند و به بازرگانی نپردازد، یا افزایش نرخها را تشویق نکند) و بردگان را به خدمتکاری اجیر نکند، زیرا بردگان به خاطر خیر و صلاح همگان با پادشاه مشورت نمی کنند. سیرت فرمانروا نیز باید با هدف دولت و وظایفی که بر عهده دارد سازگار باشد. از اینرو ایرانیان اجازه نمی دادند کسی بر آنان فرمانروایی کند، مگر اینکه عضو دودمان شاهی باشد و تازه آن وقت نیز او را برای پارسایی، فضیلت، ادب، سخاوت،

شجاعت و کرامتش به پادشاهی بر می‌گزیدند.

هنگامی که همه این شرایط مربوط به سیرت فرمانروا و رابطه‌اش با رعایا در دولتی جمع شود آن وقت آن سیاست عقلی [که بر جامعه حاکم شود] عادل است. ولی این عدل محدود است و نقایص آن منبث از محدودیت هدفی است که دولت دنبال می‌کند. چون مقاصد حقیقی بشر منحصر به مقاصد و مصالح دنیوی نیست، و از آنجایی که این سیاست هم خود را صرفاً به حصول این مقاصد مصروف می‌دارد عدالت آن نیز به همان نسبت محدود است. به آدم آنچه را که در این جهان و آن جهان حق اوست و به خیر اوست، یعنی تمامی مقاصدی که باید دنبال کند، نمی‌دهد. و انگهی حتی همین عدالت محدود هم در این سیاست تضمین نمی‌شود، چون همواره نمی‌توان تضمین کرد که درباره مقاصد حقیقی بشر در این جهان یا درباره حدود اختیارات فرمانروا، عقاید درستی ابراز شود. و این يك ناموس طبیعی تکامل سیاسی است که هر چه يك کشور متمدن‌تر می‌شود فرمانروا توانگرتر و زورمندتر می‌گردد و جلوی گیری از خودکامگی او دشوار می‌شود. از اینرو اعتقاد ابن خلدون اینست که اکثر حکومتها غالباً بیدادگر هستند.

(ب) [نوع دوم] سیاست عقلی (آن است که) هدفش منافع و اغراض شخصی فرمانرواست، اصلی که این سیاست بر آن قرار گرفته اینست که «مصلحت فرمانروا رعایت شود و چگونه دوات او^۱ از راه زورگویی و فزونی جویی قوام گیرد». در این سیاست، مصالح رعایا فرع بر مصالح فرمانروا است. بدیهی است که این يك فرمانروایی خودکامه است، زیرا هدف آن جلب اغراض شخصی فرمانرواست. از آنجایی که هدف واقعی يك رژیم سیاسی خیر همگان است، این سیاست منحرف و خطا نیز

۱- مق، ج ۲، ص ۱۲۸: ۱. به جای «فیه» خوانده شود «له».

هست که هم شرع و هم فلسفه سیاسی آن را نکوهیده می‌شمارند .

هدف فرمانروا که در اینجا به آن اشاره شد جلب مصالح دنیوی، به‌ویژه ارضای شهوات حیوانی اوست و در نتیجه، این فرمانروایی به مقتضای شهوت است . با این اوصاف این سیاست فرق می‌کند با سیاستی که در آن شهوات حکم فرمایی مطلق و بی معارض دارند، زیرا در عین حال این يك سیاست عقلی یا سیاستی است که خرد تا اندازه‌ای در آن دخالت دارد. ولی خرد، هدف درست دولت و روشهای درستی را که فرمانروا باید در پیش گیرد تعیین نمی‌کند، بلکه صرفاً ابزاری برای پیش بردن و حفظ کردن منافع شخصی فرمانرواست. خرد فقط راهی را که فرمانروا باید در پیش گیرد تا از تباهی ملکش جلوگیری کند به او نشان می‌دهد و تا این حد به شهوات فرمانروای خود کامه لگام می‌زند . لیکن در تجزیه و تحلیل نهایی، این اعتدال حقیقی نیست، چون شهوات اصلی او یعنی ادامه فرمانروایی را ارضاء می‌کند. خرد فقط به فرمانروا یاری می‌کند تا به مقاصد اصلی خود بهتر برسد . خرد به او در ایجاد سازمانهای لازم برای جنگ کردن و باج گرفتن یاری می‌کند و این سازمانها و سازمانهای دیگر که به ظاهر همانند سیاست عقلی نخست هستند در راه تأمین مقاصد فرمانروا و افزایش قدرت او برای سرکوبی و بردگی و بهره‌کشی از رعایا به کار می‌رود نه در راه جلب مصالح همگان . این يك دولت بیدادگر است و بیدادگری آن برای عمران به این دلیل بزرگتر و مخرب‌تر است که این بیدادگری را فرمانروایی مرتکب می‌شود که قدرتی بالاتر از او نیست که از کارهای او جلوگیری کند یا آنها را کیفر بدهد .

۵- اینها صور گوناگون دولت هستند که بر طبق اجزاء گوناگون عمران تشکیل می‌شود. اینها به ترتیب اهمیتشان مورد بحث قرار گرفته‌اند نه به ترتیبی که به وجود

می آیند. باید توجه داشت که ابن خلدون فقط يك نمونه مطلق از سیاست شرعی (یعنی خلافت اسلامی) و يك نمونه از سیاست عقلی (ایران باستان) را سراغ داشت که هدفشان خیر همگان بود. او مدعی است که همه فرمانروایان دیگر، از مسلمان و کافر، به مقتضای سیاستی فرمانروایی می کنند که غرض اصلیش تأمین منافع شخصی فرمانرواست. ولی می گوید ممکن است که يك فرمانروا بنیان ملك خود را بر ممزوجی از این صور پایه گذاری کند. مثلاً پس از تبدیل خلافت به حکومت دنیوی، فرمانروایان مسلمان در سیاست عقلی که هدفش جلب مصالح فرمانروا بود تاجایی که می توانستند از احکام شرع اسلام پیروی می کردند. فرمانروایی آنها بر ممزوجی از احکام شرع، تعالیم اخلاقی، نوامیس طبیعی زندگی اجتماعی و مقتضیات قدرت و عصبیت مبتنی بود. در نتیجه، اینها از قوانین شرع، آداب حکماء و سیرت فرمانروایان دیگر پیروی می کردند. ولی ماهیت سیاستی که مبتنی بر ممزوجی از صور دولت باشد نمی تواند به این عنوان مورد تحقیق نظری قرار گیرد. این تحقیق در صورتی به بهترین نحو پیشرفت می کند که فقط الگوی صور مطلق را به وضوح معلوم کند و این وظیفه را به تاریخ و اگذار کند تا تعیین کند که آیا يك دولت واقعی می تواند يك ممزوج یا ممزوج بخصوصی از این گونه صور را از قوه به فعل درآورد. در صورت دوم باید توجه داشت که ممزوج معنایش این نیست که صور مطلق دولت می توانند بر اساس تساوی در آن واحد وجود داشته باشند. زیرا حتماً یکی از آنها در صدد برتری جویی بر خواهد آمد و دیگران را تابع خود قرار خواهد داد و به آنها اجازه وجود ناهنگامی خواهد داد که وجودشان، برتری خود آن را به مخاطره نیفکند. بدینسان در دولتهای اسلامی پس از انقراض خلافت، منافع و اغراض فرمانروا برتر از همه بود و احکام شرع و آداب حکما فقط در صورتی پس از آنها می آمدند که آن منافع و اغراض را تهدید نمی کردند.

بالاخره ابن خلدون در تحقیق خود راجع به صور دولت از بحث درباره مدینه فاضله فلاسفه صریحاً پرهیز می کند و حواس خود را روی صوری مرکوز می کند که در تاریخ مدون، وجود داشته اند. هدف علم عمران چنین تحدیدی را ایجاب می نماید، زیرا هدف علم مزبور اینست که به تاریخ در فهم رویدادهای واقعی تاریخی یاری کند. آنچه در این مورد اهمیت دارد نه تکرار وجود يك نوع دولت بخصوص بلکه اینست که چنین دولتی يك بار وجود داشته است. از اینرو اینکه ابن خلدون فقط يك نمونه کامل از سیاست شرعی و يك نمونه کامل از سیاست عقلی می شناخت که هدفش خیر همگان بود، او را از پی جویی ماهیت آنها بازداشت. نیز ابن خلدون تنها به توصیف این صور دولت بسنده نمی کند. به دیده او چنین توصیفی صرفاً مبدأ حرکت به سوی هدفی است که این بحث به خاطر آن صورت گرفته است. از اینرو او بی درنگ نمونه های واقعی تاریخی از سیاستهایی که توصیف کرده شاهد می آورد و از راه توصیف قدرتهای فرمانروایان گوناگون و ترتیب مناصب موجود در قلمرو فرمانروایی آنها نشان می دهد که چگونه بحث نظری درباره صور دولت می تواند به دانشجوی تاریخ یاری دهد تا این مناصب و بنیادها را درك کند.

۳

عصبیت : علت فاعلی

۱- علت های مادی و صوری برای آنکه علت خود را به فعل در آورند باید یکی بشوند و یکی شدن آنها مستلزم يك علت فاعلی^۱ است. علت فاعلی برخلاف

۱- زیر، عاده و صورت به تنهایی برای پدید آوردن چیزها بسنده نیستند. باید منبع پیدایش وجود داشته باشد که جنبش ایجاد کند. این علت فاعلی است که ارسطو می گوید پیشینیان او بخواب می دیدند اما هیچیک از آنها صریحاً آن را بیان نکردند. (رجوع شود به کتاب «کون و فساد»، ج ۲، فصل ۹، ص ۳۳۵).

علتهای مادی و صورتی جزء معلول نیست و غالباً برون ذاتی توصیف می گردد . ولی چون تحول و تغییر جزء ذات چیزهای طبیعی است . و چون علت فاعلی منشأ اصلی تغییر و علت حرکت است^۱ ، رابطه میان علت فاعلی و معلول آن ، عرضی نیست . علت فاعلی علتی است که هر چیز وجود بالفعل خود را مرهون آن است و این ، هم تکوین آن را شامل می شود و هم تغییرات بعدی را که از طریق آنها تدریجاً از قوه به فعل درمی آید ، علت فاعلی يك علت وجودی است که وجود بالفعل يك موجود را در مراحل گوناگون رشد و تکامل تبیین می کند [یعنی] به این پرسش پاسخ می دهد که: «چگونه فلان چیز بالفعل به وجود می آید؟» .

عمران و همه مظاهر آن پیوسته در تغییر است. ابن خلدون این قضیه را بدیهی می گیرد و نیازی به آوردن دلیل برای اثبات آن نمی بیند . ولی عمران مانند همه حادثات به طور اتفاقی تغییر نمی کند ، بلکه در جهت معینی پیش می رود ، زیرا چنانکه ارسطو می گوید طبیعت از نامحدود ، نامتناهی و ناکامل می گریزد و همواره غایتی می جوید. در چهارچوبه این حرکت کلی به سوی غایت ، عمران از پاره ای جهات تحول می یابد و این تحول را می توان به دو مرحله تقسیم کرد: (الف) مرحله کون و فساد عمران ، و (ب) مرحله ای که عمران پا بر جا می ماند ، منتها خواص یا صفات مشترك خود را از دست می دهد.

(الف) در مرحله نخست تغییر ، هیچ به جا نمی ماند مگر ماده بدون صورت و نامنفرد. در جریان کون و فساد عمران ، آن ماده بدون صورت تغییر شکل می دهد، شکل خاصی به خود می گیرد و سپس آن شکل را از دست می دهد. این کون و فساد

۱- ارسطو در «طبیعیات» ، ج ۲ ، فصل ۳ ، ص ۱۹۴ . و «الهیات» ، ج ۱ ، فصل ۳ ، ص ۹۸۳ . این تعریف علت فاعلی با تعریف طبیعت که در صفحات قبل این کتاب داده شده تطبیق نمی کند . طبیعت نخستین اصل درون ذاتی تغییر و تحول است ، و حال آنکه علت فاعلی نخستین اصل برون ذاتی آن است .

عمران نه به نوع «عمران» بلکه به عمرانیهای انفرادی یا [به اصطلاح منطقی] افراد نوع «عمران» معطوف می شود که معنایش اینست که نوع «عمران» مجرد است و فقط عمرانیهای انفرادی موجودیت بالفعل دارند. وجود مداوم نوع «عمران» در اثر حدوث لا ینقطع عمرانیهای منفرد حفظ می شود، و دور و تسلسل عمرانیهای منفرد وجود ابدی و ضروری یا دور و تسلسل يك عمران نیست. عمران پایدار و ابدی است، تنها به این دلیل که عمرانیهای منفرد همواره حادث می شوند. از اینرو ابن خلدون دو نظریه دیگر را درباره عمران رد می کند، یعنی يك نظریه طولی و يك فرضیه دورانی که هر دوی آنها مبنی بر این پندار هستند که فقط يك عمران وجود دارد و سراسر تاریخ بشر يك کل به هم پیوسته است و تغییر یا حرکت «عمران» ضرورت دارد و در نتیجه قابل تعیین و پیش بینی است.

اولی نظریه ای است که مسعودی^۱ از فلاسفه گرفته و مبنی بر این پندار است

که :

«هنگامی که خداوند جهان را آفرید، طبیعت (که ماده اجسام است) در کمال فزونی و نهایت نیرو و کمال بود. به سبب کامل بودن طبیعت، عمرها، درازتر و جسمها نیرومندتر بود. از آن هنگام تا کنون به واسطه كوچك شدن ماده، (جهان) كوچکتر و كوچکتر شده تا به مرحله کنونی خود رسیده است. و در آینده نیز همچنان كوچك خواهد شد تا زمانی که جهان متلاشی شود و از میان برود. این پنداری است که چنانکه می بینید هیچ پایه ای جز استبداد رأی ندارد و فاقد علت طبیعی و سبب برهانی است».

ابن خلدون با زد کردن عقیده مزبور، این نظریه را صریحاً رد می کند که

۱- رجوع شود به «مروج الذهب» مسعودی، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳، ج ۴، ص ۱۰۱.

تاریخ با يك «عصر زرین» آغاز گردید و از آن هنگام تا کنون سیر به فقیرا کرده است. آثار عظیم عهد باستان دلیل بر این نیست که آد میان در آن عهد همه بدنهای بزرگتری داشتند یا عوج (ابن عنق) می توانست ماهی را جلو خورشید بگیرد و کباب کند. ابن خلدون می گوید که آثار عهد کهن گواہ است بر قدرت دولتهایی که آنها را ساختند، و وسعت خاک، زیادی جمعیت و توانایی آنها در متشکل ساختن تعداد کثیری از رعایای خود برای ساختن آن آثار.

نظریه دوم نظریه دورانی است که شیعه و بسیاری از صوفیان به آن معتقدند. اینها عقیده به بازگشت (رجعت) دارند و می گویند که همه چیز به اصل خود باز می گردد. طرفداران این نظریه نیز (جهان را) با «عصر زرین» آغاز کردند و سه مرحله قائل شدند: نبوت، خلافت و حکومت بیدادگر که دوران ابدی دارند. برخی از آنها حتی «سال بزرگ» را نیز به حساب آورده تاریخ دقیق ظهور دجال، مهدی (ع)، مسیح (ع) و محمد (ص) را تعیین کردند. ابن خلدون نخست همه اساس شرعی را که این نظر ها بر آن پایه گذاری شده رد کرده، نشان می دهد که همه روایاتی که در تأیید آنها نقل می شود مبتنی بر مآخذ موثق نیست*. آنگاه تأویل خود را در باره بازگشت احتمالی

۱- مق، ج ۲، ص ۱۶۵: ۱۹، مقایسه شود با «سائس» از افلاطون، ص ۲۶۹ به بعد و «جمهوری»، فصل ۹، ص ۵۴۸ به بعد. اقتباس نظریه «بازگشت» توسط صوفیان در عصر اسکندری روی داد که ضمناً این دوره از آثار و کتب مجعول سرشار است. دائرة المعارف دین و اخلاق [نوشته هستینگز Hastings] ج ۱، ص ۲۰۰. در مق، ج ۲، ص ۳۳۲: ۴-۱۰، ابن خلدون نظریه متشابهی را به ابن سینا نسبت می دهد.

* ابن خلدون بطور کلی منکر روایات مربوط به «مهدی (ع)» نیست. او با اینکه همه مآخذ روایات را در اختیار نداشته بیشتر به کتب حدیث مذهب مالکی - که مذهب خود اوست - رجوع کرده و اندکی از روایاتی را که علمای اهل سنت درباره ظهور مهدی (ع)، از پیامبر اکرم نقل کرده اند آورده است، با اینهمه به صحت برخی از آنها تصریح کرده است (مقدمه، چاپ ۱۳۴۸ ق، ص ۲۶). نهایت در مورد چگونگی دولت «مهدی (ع)» بیاناتی دارد بر اساس فلسفه اجتماعی خویش که در مقدمه، فصل «فی امر الفاطمی...»، در آن باره توضیح داده است. م.

پیشوایان مذهبی بیان می‌کند: از هنگام پیدایش امپراتوری اسلام به این سو، ملت‌های بیشماری به‌جاه و جلال رسیده‌اند و حال آنکه هیچ قوم متحد عرب به جا نمانده است مگر چند هزار تن از عشایر در عربستان. هیچ بعید نیست که يك مسیح (یا قائم) در آینده ظهور کند. ولی اگر چنین کسی بخواهد اصلاحات مورد نظر را به مرحله اجرا درآورد باید در رأس يك قوم نیرومندی بیاید که اتحاد و عصبيت زياد داشته باشد ...

به هر حال مسیح موعود به دلیل حرکت دورانی ستارگان به خودی خود به قدرت نخواهد رسید، باید شرایط لازم برای پیشوایی را دارا باشد و باید در شرایطی زاده شده باشد که برای ایجاد يك دولت نیرومند مساعد باشد که این دولت نیز به نوبه خود باید راه طبیعی سربلندی و سرنوشتی را طی کند. ابن خلدون بحث را با تازش بر همه کسانی به پایان می‌آورد که ادعا کرده‌اند که مهدی موعودند و پرده از روی غرضهای پست آنها برمی‌دارد و خطرات اجتماعی ناشی از باور کردن و گرویدن به آنها را آشکار ساخته است.^۱

۱- مق، ج ۲، ص ۱۴۲ به بعد. مقایسه شود با «نوامیس افلاطون»، اثر فارابی، ص ۳۶ س ۱۴-۳. بدینسان ابن خلدون هم به طور مستقیم و هم نامستقیم این عقیده را که قرن‌ها میان «عامه مردم»، راجع به بازگشت مسیح (ع) رایج بوده رد می‌کند و با رد کردن آن بر نظریه بازگشت چیزها به اصل خود خط بطلان می‌کشد. ولی در عین حال به يك گونه بازگشت معتقد است و آن دوران عمرانی‌های گوناگون است که تکوین و فاسد می‌شوند. اما این دو نظر با هم ناسازگار نیست. تمام چیزهای تکوین شده از جمله بشر، با گذشتن از یک دوره زندگی بدون «بازگشت باصل خود» به بقاء ادامه می‌دهند. موجوداتی هم هستند که به خود بازمی‌گردند مانند افلاك که حدوث ادواری آنها ضروری است. عمران نیز مانند افلاك بازگشت می‌کند، اما این دو به یکسان بازگشت نمی‌نمایند. سخن درست بگوییم، فقط موجوداتی مانند افلاك که جوهرشان جاودان است به خود بازمی‌گردند. اما در میان چیزهایی که جوهرشان تباه شدنی است (و تمام حادثات از این گونه هستند) فرد بازمی‌گردد. آنچه بازمی‌گردد نوع یا صورت است (مقایسه شود با ارسطو در «کتاب کون و فساد»، فصل ۲، ص ۱۰-۱۱) بدیهی است که عمران از گونه دوم است.

(ب) گذشته از کون و فساد، عمران در دوران عمر خود نیز تغییر می‌کند. این تغییرات فقط در سه عارضه از عوارض یا احوال ذاتی عمران اثر می‌گذارند: یعنی در کیفیت، کمیت و مکان آن. نمونه‌های تغییرات کیفی در عمران عبارتند از: تغییر از عمران بدوی به عمران شهری، تغییر عصبیت از پیوندهای خویشاوندی به عصبیت ایلی، به عصبیت نیرومندتر همگی يك قوم، به عصبیت دینی، و به عصبیت درمیان گروه‌های شهر نشین و تغییر از يك اقتصاد مبنی بر معاش ساده روزانه به اقتصاد متنعم يك جامعه متمدن. نمونه‌های تغییرات کمی در عمران عبارتند از افزایش یا کاهش حیطه فرمانروایی، جمعیت و درآمد دولت، توسعه شهرها و افزایش و کاهش تعداد کسانی که سعی خود را به فرا گرفتن دانش مصروف می‌دارند. نمونه‌های تغییرات مکانی عبارتند از: فتوحات و انتقال نفوس از بیابان یا روستا به شهرها.

۲- اینها همه تغییرات طبیعی از قوه به فعل، یا از قوه بیشتر و فعل کمتر به قوه کمتر و فعل بیشتر هستند، و در زمان، صورت می‌گیرند، و بالاخره این تغییرات از يك حیث ضروری هستند^۱، ولی این ضرورت مانع از احتمال اخلاص در جریان از

۱- عمران مانند چیزهای طبیعی دیگر در حرکات خود از يك سنت پیروی می‌کند که تا اندازه‌ای پایدار است و دگرگون نمی‌شود. این سنت را طبیعت آن تعیین می‌کند و چون طبیعت را خدا می‌آفریند ما می‌توانیم آن را «سنت خدا» بنامیم. ابن خلدون سنت خدا را با سنت طبیعت یکی می‌داند. سنتهای آباء و اجدادی دیگر نمی‌توانند دعوی کنند سنت خدا هستند مگر اینکه نخست ثابت کنند که سنت طبیعت نیز هستند. از اینرو سنتهای گوناگونی که مدعی «سنت خدایی» هستند باید با محك سنت طبیعت مورد آزمایش قرار گیرند. راه سنت به سوی خدا باید از طبیعت عبور کند. تمام این معانی نهفته در پس عبارت «سنت خدا» را ابن خلدون بکار برده. برای خواننده‌ای بی‌درنگ روشن می‌شود که در هر جا «سنت خدا» بکار رفته، بجای آن واژه «طبیعت» را بگذارد. در هر مورد معنی روشنتر و دقیقتر می‌شود، زیرا فحوای کلام نشان خواهد داد که مقصود ابن خلدون کدام سنت طبیعت است.

قوه به فعل در آمدن نمی شود : یعنی محتمل است این تغییرات صورت نپذیرند یا نتایج ناخواسته به بار آورند و به دیگر سخن ، اتفاقی باشند.

با بررسی واژه «ضرورت» این نکته آشکار می شود که ابن خلدون آن را به سه معنای گوناگون به کار می برد : نخست ضرورت طبیعی . چنانکه گفته شد چیزهایی که بالطبع وجود دارند در خود دارای قوه حرکت و تغییر هستند یا این استعداد را دارند که صور و مقاصد خود را به فعل در آورند : مثلاً تخم ، به گیاه ، نوزاد ، به مرد و عمر آن بدوی تبدیل به عمر آن شهری یا متمدن می شود. این تحول برای عمر آن به اقتضای طبیعتش ضروری است. ولی در عین حال ضرورت مطلق ندارد (زیرا ما می دانیم که همه عمر آنهای بدوی به عمر آن متمدن تبدیل نمی شوند) بلکه در اکثر موارد یا اغلب مواقع ضروری است: یعنی هر چند همه عمر آنهای بدوی تبدیل به عمر آنهای متمدن نمی شوند ، ولی در اکثر موارد تبدیل می گردند.

دوم اینکه ابن خلدون يك علت از عمر آن یا یکی از اجزاء آن را «ضروری» می خواند تا نشان دهد که به عنوان يك «شرط» ضرورت دارد. در اینجا معلول برای وجود خود به يك علت احتیاج دارد ، ولی این علت ، لزوماً وجود او را تعیین نمی کند. از این رو قضایایی که این گونه ضرورت را بیان می دارند، معکوس کردنی نیستند. ابن خلدون می گوید که بشر برای بقای خود بالضروره باید خوراك و پناهگاه داشته باشد ، ولی نمی گوید که خوراك و پناهگاه حتماً مایه بقای بشر می شود. و نیز او استدلال می کند که آدمیان برای بقای خود در بیابان باید به حکم ضرورت عصبیت داشته باشند و برای عصبیت داشتن ضروری است که آنها يك خویشاوندی حقیقی یا فرضی داشته باشند ، و اگر قومی بخواهد خواهشهای خود را برای فراغت و ثروت ارضاء کند باید شهرهایی تأسیس یا تسخیر ، و توسعه بنیادهای شهری را تشویق نماید. به این مفهوم، ضرورت حتی در عوالم اخلاقی که در آن آزادی بشر از همه جا آشکارتر

و تصمیماتش قاطع تر است نیز حکمفرمایی دارد. از اینرو ابن خلدون ثابت می‌کند که اگر يك فرمانروا بخواهد دارای قدرت مطلق شود بالضروره باید همه کسانی را که می‌خواهند در قدرت او سهیم باشند به قتل برساند، یا اگر يك فرمانروا بخواهد بسود همگان کار کند باید با رعایا مهربان و دادگرو نیکوکار باشد. در همه این موارد ابن خلدون فقط می‌گوید که نظر به ماهیت فلان جنبه از عمران، تکوین آن مستلزم وجود فلان سوابق است. در هیچ جا نمی‌گوید که چون فلان سوابق وجود دارد جنبه عمران نیز بالضروره باید به وجود آید.

سوم اینکه ابن خلدون به تأکید می‌گوید که عمران یا هر يك از صفات ذاتی آن معلول ضرورت هستند تا نشان دهد که اجباراً به وجود می‌آیند، یا يك علت ظاهری یا باطنی در بشر برخلاف قصد او به فعل درمی‌آید یا او را از رسیدن به هدفش باز می‌دارد. مثلاً گرما یا سرمای بیش از اندازه بشر را مانع از این می‌شود که آثار هنری و بنیادهای عمرانی که برای نیل به مقاصد خود به آنها نیازمند است به وجود آورد، يك فرمانروای ستمگر رعایا را وادار می‌کند که بر ضد او توطئه کنند، گرسنگی بشر را به شورش وامی‌دارد، و میل انتقامجویی بشر را بر آن می‌دارد که برخلاف عقل خود عمل کند، و میل او به گردآوری مال او را به نابودی می‌کشد. در هیچيك از این سه گونه ضرورت، «اتفاق» و «بخت» یا نتایج ناخواسته نفی نمی‌شود.

افراد و اجتماعات پاره‌ای هدفها را خواستارند و مراحلی را که از راه آن می‌خواهند به این هدفها برسند نقشه‌ریزی می‌کنند و شرایط لازم و مقتضیات موجود را در نظر می‌گیرند. ولی افراد و اجتماعاتی نیز هستند که مستقلاً کار می‌کنند، و شرایط و مقتضیاتی پیوسته در تکوین هستند که ممکن است نیل به هدفهای مطلوب را تسهیل یا دچار محذور کنند. علت‌های فاعلی بیشماری ممکن است در یکدیگر تداخل کنند و منجر به رویدادهایی شوند که علت‌های آنها نامعلوم و توضیح ناپذیرند.

اینهارویدادهای اتفاقی هستند و بیشتر از همه در جنگ و پیروزی آشکار می شوند. پیروزی را نمی توان به یقین پیش بینی کرد، زیرا از روی علت های ظاهری مانند تعداد سپاهیان و کیفیت و کمیت اسلحه آنها تعیین نمی شود، بلکه علت های نهفته یا مجهول مانند نیرنگ های جنگی و عوامل روانی که نقشه های دشمن را بر هم می زند پیروزی را تعیین می کنند. بخت فیک و بخت بد، نام هایی است که بر حسب تسهیل یا تأخیر پیروزی، به این علت های نهفته داده می شوند.

پس اینکه ابن خلدون ضرورت مطلق را رد می کند معنایش این نیست که حاضر نیست در تاریخ به « ضرورت » مقامی بدهد، زیرا در این صورت همه رویدادهای تاریخی، تبدیل به رویدادهای « اتفاقی » می گردیدند، یعنی رویدادهایی که هیچ سببی ندارند و از اینرو درک ناپذیرند. برعکس، او بین دو نظر افراطی راه میانه را در پیش می گیرد و توضیحاتی می دهد که ساده و در عین حال فریبنده است: یعنی در یک جا به ضرورت کلی و نفی اتفاق معتقد است و در جای دیگر اتفاق را کلی می داند و ضرورت را نفی می کند^۱.

۳- شیوه درست برای بررسی علت فاعلی عمران اینست که پیدایش آن را در نظر بگیریم و تحول و تشکیل آن را دنبال کنیم. این شیوه تکوینی است، برخلاف شیوه تحلیلی که ما در تحقیق خود راجع به صورت و اجزاء عمران به کار بردیم، تحقیق درباره پیدایش و دگرگونی های عمران به ما یاری خواهد کرد تا تعریف سببی مراحل گوناگون آن را ببینیم، از بدوی ترین نوع آن آغاز کنیم، از مرحله نهایی

۱- جامعه شناسان تحصلی (پوزیتیویست) این رابطه بفرنج میان اختیار، ضرورت طبیعی، ضرورت مشروط، اجبار، اتفاق و بخت را به اصطلاح مبهم موجبیت یا وجوب ترتب معلول بر علت déterminisme خلاصه کرده و از این راه به جای آنکه قصد ابن خلدون را روشن کنند مبهم تر نموده اند. رجوع شود مثلاً به مقاله استیفانو کولوزیو Stefano Colosio در مقاله ای تحت عنوان: Contribution à l'étude d'Ibn Khaldun در مجله Revue du Monde Musulman شماره ۲۶، سال ۱۹۱۴، ص ۳۲۱-۳۳.

یا کاملترین شکل آن بگذریم و به انحطاط و انقراض آن ختم کنیم. ما در این قسمت از تشریح خود، وجود علت‌های مادی و صوری و غایی را مفروض خواهیم داشت. به عقیده ابن خلدون همینکه طبیعت آدمی عمران را به وجود می‌آورد نخستین علتی که بردگر گونیه‌ها و جنبش‌های عمران حکمفرمایی می‌کند عصبیت است. می‌گوید: «در واقع دولت به سبب عصبیت و قدرتی که دارد علت فاعلی است.» دولت به وسیله عصبیت تمام دگر گونیه‌های را که در بالا گفتیم به وجود می‌آورد. نیرو، وسعت و دوام عمران معلول عصبیت و متکی بر آن است. رابطه میان علت‌های صوری و فاعلی یا میان دولت و عصبیت برای درک استنباط ابن خلدون از عمران^۱، دارای نهایت اهمیت است. چون هدف عصبیت تشکیل دولت و قدرت سیاسی است، از این‌رو می‌توانیم جهت علت فاعلی را توضیح دهیم و از راه تمرکز ذهن بر روی تأثیر واقعی علت وجودی، آن را مورد تحقیق قرار دهیم، نه آنکه وانمود کنیم که پی‌جویی علت فاعلی خود به خود توضیح وافی درباره صورت تکامل یافته عمران به دست می‌دهد. تحقیق درباره پیدایش دولت باید با تعیین کردن وضع ماقبل سیاسی اجتماع آغاز شود، یعنی هنگامی که طرح زندگی اجتماعی مبتنی بر دوستی و پیوندهای خویشاوندی، و پیش از حدوث رابطه سلطان و رعایا بود.

۴- پس آدمیان در آغاز^۲ چگونه می‌زیستند و چگونه می‌توان فطرت ماقبل سیاست آنها را توصیف کرد؟ به عقیده ابن خلدون شرایط ماقبل سیاسی بشر ساده بود

۱- ارسطو می‌گوید که «صورت يك گونه نیرویی است که در ماده غوطه‌ور است، گویی مجرای است.» (در کتاب «کون و فساد»).

۲- واژه «آغاز» در اینجا لزوماً به معنای آغاز تاریخ یا آغاز زمان نیست، بلکه بیشتر به معنای آغاز افراد نوع عمران است که چون نوع است ممکن است ابدی باشد و یا ممکن است در زمان بسیار گذشته روی داده باشد. مثلاً آغازش نامعلوم می‌باشد (مقایسه شود با «قوانین» افلاطون، فصل ۳ ص ۶۷۶) ابن خلدون آغاز جهانی یا پایان جنس عمران را ذکر نمی‌کند.

ولی کامل نبود. نخست اینکه آدمیان در جامعه مبتنی بر ضرورت می زیستند و برای حفظ جان یا، منتهای مراتب، برای لذت طبیعی ناشی از باهم زیستن، گردهم می آمدند. ولی با توجه به امکانات طبیعی خود زندگی کاملی به سر نمی بردند. در ده های کوچک می زیستند و فقط می توانستند ساده ترین نیازمندیهای زندگی را فراهم آورند. ترس، احساس مهر و نیکخواهی آنها را تقویت کرد. چون می توانستند فقط ضروری ترین نیازمندیهای خود را برآورده کنند، موجبی برای دسته بندی و زد و خورد در میان نبود، و چون فرصتی برای ارضای امیال نامعتدل خود به کسب ثروت، قدرت و فراغت و تفریح نداشتند به ناچار پرهیزگار و میانه رو بودند. ولی با این وصف زندگی ماقبل سیاسی بشر، بدوی و ناقص بود، زیرا فقط حوائج ضروری بدن و خواهشهای نامعقول نفس را ارضاء می کرد.

نیازمندیها و خواهشهای بشر، علت نخستین اجتماع انسانی، حتی ساده ترین و بدوی ترین عمر آنها نبودند. عمران بدوی به وسیله يك نوع عصبیت به وجود آمد و حفظ گردید: یعنی آن رشته اجتماعی که به عواطف مهر و ترس و نیاز به خوراک و پناهگاه، يك صورت واقعی و بنیادی داد. همین رشته بود که آدمیان را به هم پیوند داد و آنان را بر آن داشت تا از پاره ای عادات و آیینها پیروی کنند و به داوری ریش سفیدان قوم و سروری خانواده های بزرگ تسلیم بشوند. اگر این نمی بود امکان داشت که آدمیان علیرغم امیال خود صیادان یا غارنشینان منفرد باقی بمانند. از اینرو خواهشهایی که در همه آدمها همیشه وجود دارند آن نهادهای ویژه ای را که توسط آنها امیال بشر ارضاء می شوند توضیح و تبیین نمی کنند. برعکس، میزان و نحوه ارضای این امیال بستگی به وجود و تأثیر بالفعل دستگاههایی دارد که ماهیت و وسعت آنها را ماهیت و وسعت عصبیت موجود در يك عمران بدوی تعیین می کند. اگر این عصبیت صرفاً يك رشته خانوادگی باشد، در آن صورت گروه از خانواده

فرا تر نخواهد رفت، و اگر معلول ترس باشد موجب تولید و تکامل حرب‌ها می‌شود، و اگر يك رشته اقتصادی باشد به همکاری در تولید خوراك منتهی می‌گردد.

سپس عصبیت بدوی موجب افزایش تولید، و توسعه گروه‌های بدوی می‌گردد و فرصت‌های تازه‌ای برای رقابت بر سر منافع مادی به وجود می‌آورد و باعث نفاق و کشمکش در داخله يك گروه، و جنگ در میان گروه‌های گوناگون می‌شود. از اینرو وضع تازه‌ای پدید می‌آید که در آن عصبیت در بونه آزمایش دشواری قرار می‌گیرد. تا این هنگام عصبیت به معنای رابطه مثبتی بود میان اعضای يك گروه. در هنگام جنگ يك جنبه دیگر عصبیت گام به پیش می‌گذارد، و آن ضدیت با دیگران، چیرگی بر دیگران و فرمانروایی بر دیگران است. چون گروه‌های گوناگون برای سروری با هم از در جنگ و ستیز درمی‌آیند باز عصبیت نخستین سببی است که پایداری شیوه زندگی، رسوم و قوانین يك گروه اجتماعی را تعیین می‌کند. خواه این کشمکشها با جنگ آشکارا یا از راه حکمت فیصله یابد باز آن گروه که دارای نیرومندترین عصبیت است حتماً برتری خواهد جست. عصبیتی که از بونه آزمایش جنگ سر بلند بیرون آید، منشأ انواع گوناگونی حکومت متمدن و مأخذ انواع گوناگونی قوانین می‌گردد.

ابن خلدون در بررسی خود درباره تکامل و دگرگونی‌های عصبیت و دولتی که زاده عصبیت است، سه گونه فرمانروایی (ملك) را برمی‌شمارد: (الف) فرمانروایی که تنها مبتنی بر عصبیت است، (ب) فرمانروایی مبتنی بر عقل مضافاً به عصبیت طبیعی، و (ج) فرمانروایی مبتنی بر شریعت مضافاً به عصبیت طبیعی. عصبیت طبیعی در هر سه گونه فرمانروایی مشترك است. آنچه آنها را از هم متمایز می‌سازد افزودن پاره‌ای احکام عقلی به عصبیت در نوع دوم فرمانروایی، و افزودن احکام شرعی به نوع سوم است. چنانکه در مطالعه «سیاست شرعی» گفته شد، افزودن تنه‌های معنایش برابر هم نهادن دو عنصر نیست. افزودن احکام عقلی و شرعی به عصبیت طبیعی يك دگرگونی اساسی در استفاده از عصبیت طبیعی و مقاصدی است که آن را تأمین می‌کند. با اینحال علت

اولیة يك نظام سیاسى نه احكام عقلی و نه اوامر شرعی است اینها فقط عصبیت را تعدیل می کنند و آن را به سوی هدفهای ویژه ای رهبری می نمایند، ولی عصبیت همچنان سبب اصلی ایجاد و حفظ يك دولت باقی می ماند. زیرا به محض اینکه آدمها از مرحله اجتماع زاده احتیاج بیشتر بروند و به محض اینکه مازادی پدید آید که يك آدم بتواند از دست دیگری برآید، ارتکاب ظلم و عدوان به علت شهوات حیوانی بشر، حتمی است. در نتیجه از هرج و مرج و جنگ و ستیز نمی توان جلوگیری کرد، مگر از طریق درجات قدرتهایی که متکی به زور باشند که معنایش اینست که لااقل در اثنای استقرار دولتها و پیش از آنکه آدمیان به فرمانبرداری از فرمانروایان خود و احترام به حقوق دیگران خو- بگیرند بر شهوات حیوانی انسان نمی توان لگام زد، مگر با زور و اجبار. از آنجایی که عصبیت تنها منبع این زور و اجبار است، برای اجتماع متمدن، قطع نظر از هر- هدفی که پیروی می کند، این زور و اجبار ضروری است. و انگهی اعمال زور متکی بر عصبیت نه برخلاف اوامر عقلی و نه احکام شرعی است * . و ضمناً فرمانروایی با زور، ظلم یا گناه نیست، سهل است از شرایط ضروری عدالت و فضیلت است^۱.

۱ - مق، ج ۱، ص ۲۵۲، ۲۷۸ به بعد ۲۸۶، ۲۹۵، ۳۳۷ - ۳۳۹، ۳۴۷ و ج ۲ ص ۲۶۵ - ۲۸۹، ۲۹۰، ج ۳، ص ۲۰ - ۳۰، ۲۳۶ و کج ج ۱، ص ۱۱۰ (جائی که عصبیت با اجتماع به معنای تقریباً مترادف بکار می روند) اخوان الصفا در «رسائل»، افلاطون در «قوانین»، فارابی در «نوامیس»، ارسطو در «اخلاق نیکو ماخسی» و «سیاست».

ابن خلدون دانش پیامبر را از این امور و وجود عصبیت را به عنوان یکی از شرایط پیدایش و اعتلاء اسلام در قسمت تاریخی «عبر» بحد و فور تأکید کرده است. در کعب، ج ۲، ص ۱۶۸ به بعد وی این اصل را بیان می کند که: «اگر خدا چیزی را بخواهد شرایط آن را فراهم می کند». مثلاً وضع اقتصادی پیامبر به واسطه ازدواج با خدیجه و داشتن پیروان توانگری دیگر بهبود یافت. ابن خلدون یقین داشت که دین بدون عصبیت و قدرت سیاسی محال بود به وجود آید، تا جایی که می گوید: «اگر عصبیت از میان برود شریعت نیز از میان خواهد رفت. مق، ج ۱ ص ۳۶۶: ۳».

* - معلوم نیست مقصود مؤلف از این عبارت چیست و از کدام مأخذی ابن خلدون این استنباط را کرده است، زیرا اعمال زور موافق شرع نیست. قرآن کریم می گوید: «ان الله یأمر بالعدل والاحسان»، البته اجرای قوانین شرع مسئله دیگری است. م.

(الف) فرمانروایی طبیعی صرفاً مبتنی بر عصبیت طبیعی است که فرمانروا آن را برای پیش بردن مقاصد شخصی و ارضای شهوات خود به کار می برد. از همه اینها مهمتر شهوت غضبیه است که بر دولت حکمفرمایی می کند.

رعایا مورد ستم قرار می گیرند و فقط به مثابه آلتی برای ارضای این شهوات به کار می روند. فرمانروا به جنگ در میان رعایای خود پایان داده و بر شهوات نفسانی آنها لگام زده فقط به این منظور که خود با آنان از در جنگ و ستیز درآید و عنان شهوات خود را رها کند. ابن خلدون اینگونه فرمانروایی را «سیاست» نمی نامد و آن را سخت نکوهش می کند و منحرف و خطا می خواند. دلیلش هم آشکار است. این فرمانروایی «سیاست» نیست و به مفهوم دقیق اجتماع سیاسی هم نیست، زیرا اصل عدالت در آن وجود ندارد. درست است که سیاست عقلی که هدفش جلب منافع فرمانرواست به اینگونه فرمانروایی نزدیک است، ولی تفاوت مهمی میان این دو وجود دارد. سیاست عقلی که هدفش جلب منافع فرمانرواست، حداقل عدالت ضروری در آن حکمفرماست. و ضرورتش هم از اینجاست که فرمانروا عنان شهوات نفسانی خود را پاک رها نمی کند، بلکه از پاره ای دستورهای عقلی پیروی می کند تا قدرت خود را حفظ کند و این دستورهای عقلی تا اندازه ای دادگری و میانه روی را بر او تحمیل می کنند. او هنوز فرمانروای خودکامه است و قوانینی که می گذارد برای پیشرفت مقاصد خود اوست، اما خودکامه ای با اندیشه روشن است که می تواند قدرت خود و دولتی را که بر آن فرمانروایی دارد حفظ کند. ولی فرمانروای خودکامه ای که تنها به اقتضای شهوات حیوانیش حکومت می کند نمی تواند فرمانروایی خود را حفظ کند. دیری نمی پاید که رعایا از زیاده رویها و ستمگریهای او به ستوه آمده بروی می شورد و به فرمانروایی او پایان می دهند. نتیجه این عمل، یا روی کار آمدن گروه تازه ای است

که به آیین عقل یا شرع فرمانروایی می کند و یا جنگ و هرج و مرج پایدار است. بدینسان عصبیتی که شالوده قدرت او را تشکیل می داد در اثر خودکامگی بیش از اندازه او از میان می رود.

برعکس فرمانروایی طبیعی، دوسیاست یا فرمانروایی عقلی و شرعی از يك پایداری نسبی برخوردارند و دلیلش هم اینست که عصبیت به وسیله عقل و شریعت تعدیل می یابد. عصبیت به صورت تعدیل یافته خود بازسبب اصلی است که این سیاستها را به وجود می آورد و سیرت آنها را تعیین می کند. در دو گونه سیاست عقلی، منافع شخصی و امید به حصول مقاصد دنیوی، عصبیت طبیعی را نیرو می بخشد. در سیاست شرعی عصبیت از این راه تحکیم می یابد که يك نیرو و اجبار درونی رعایا را به فرمانبرداری از شارع و امی دارد و این اجبار مبتنی بر ایمان به حقانیت رسالت شارع و اعتقاد به پاداش موعود در آن جهان است. پیشتر دیدیم که چگونه در هر مورد يك سیاست به خصوص و ترتیب مناصب و سلسله مراتب آن به وسیله این مقاصد تعیین می گردید. ولی این مقاصد بنفسه سبب اصلی ایجاد سیاستهایی نیستند که از این مقاصد پیروی می کنند، بلکه امیدها و خواهشهای موجود در انفس رعایاست که این رژیمها را از قوه به فعل درمی آورد. بنابراین مطالعه اعتلاء و انحطاط بالفعل این سیاستها مستلزم مطالعه و انحطاط این آرزوها و خواهشهاست.

(ب) سیاستهای عقلی به وسیله عصبیت طبیعی که با احکام عقلی راجع به طرق و وسائل نیل به هدفهای دنیوی تعدیل شده است به وجود می آیند. در این مورد چیزی که بر عصبیت و نیروی ضبط و تسلط آن افزوده می شود يك رشته ظاهری است. رعایا نه به دلیل ایمان داشتن به نیکی دنیوی و صلاح اخروی شریعت بلکه به سبب زور و اجبار و بیم از کیفر و امید به پاداش دنیوی، از فرمانروا فرمانبری می کنند. پس دو-

سبب وجود دارد که منجر به انحطاط و نابودی عصبیت در سیاستهای عقلی می شود: یکی اجبار ظاهری که عصبیت رعایا را تضعیف می کند و دیگری ارضای امیال برای نیل به مقاصد دنیوی که سیاستهای عقلی دنبال می کنند.

یکی از ویژگیهای ذاتی عصبیت اینست که موجب تمرکز نیرو در دست يك فرمانروای بلامعارض می شود. فرمانروایی که مقام خود را نخست به مدد قدرت خویشاوندان و قبیله خود به دست می آورد، محال است بتواند مقاصد يك سیاست عقلی را پیش ببرد مگر اینکه قدرت آنان را از میان ببرد و دولت را به صورت يك دستگاه غیر شخصی و کارآمد درآورد و در رأس آن مأموران شایسته ای قرار دهد که بدانند چگونه امور مالی دولت را سروصورت و سپاهیان آن را فرمان دهند و به راه و رسم تمدن یعنی ساختن شهرها، سامان دادن به امور اقتصادی و تشویق هنرها و دانشها آشنا باشند. بدینسان دولت از صورت يك حکومت اشرافی که مبتنی بر پیوندهای خانوادگی است به صورت يك دستگاه کشوری و لشکری تبدیل می یابد که عصبیت طبیعی را از میان می برد و به جایش حکومتی متکی بر زور برقرار می کند و دامنه تمدن را توسعه می دهد تا خواهشهای دنیوی فرمانروا و فرمانبردار را ارضاء کند.

با توجه به مقاصد سیاستهای عقلی این تغییر شکل ضروری است و می تواند وسائل ارضای خواهشهای انسانی را برای رنج نبردن، آسایش، تمدد اعصاب، استراحت، سرگرمی و لذات دیگر فراهم کند. اما هر گاه فرصت پیش آید، آدمیان به زیاده روی در لذات خو می گیرند. احکام عقلی به اندازه احکام شرعی در آموختن عادات خوب و سیرت نیک که میانه روی باشد مؤثر نیست. اگر نفوذ تعادل بخش شریعت نباشد تمدن به تجمل و زیاده روی می گراید، و این زیاده روی به از هم پاشیدگی دولت و نابودی بشر منجر می شود. «خویهای ناشی از تمدن و تجمل،

فساد محض هستند». روح آدمی از این خویهای بد «رنك» می گیرد و انسان، انسانیت خود را از دست می دهد. در جریان پیشروی تمدن به سوی آن مقصد، عصبیت طبیعی با نابود شدن فضایل دیگر نابود می شود. پیروی همگان از مقاصد دنیوی که جایگزین عصبیت شده است نمی تواند دولت را حفظ کند بلکه از راه تضعیف جسمی و روحی افراد موجب نابودی دولت می شود.

(ج) سیاست شرعی باشدیدترین، و از نظر اجتماعی، مؤثرترین نیرو به وجود می آید که در واقع سبب تحول معجز آسایی در مناسبات اجتماعی است. پیامبر با معجزات شکفت انگیز پی در پی و کارهای خارق العاده دیگر در پیروان خود ایمان ریشه داری به پاداش و کیفر آن جهان به وجود می آورد که زندگی اجتماعی آنها را به کلی دگرگون می سازد و از قید شهوات حیوانی که مایه جنگ و ستیز و چند دستگی است رهایی می بخشد و انسانها را برای رسیدن به هدفی بالاتر از شهوات و منافع شخصی متحد می کند. پیروانش را وادار می سازد تا خویهای بد را ترك کنند و خویهای میانه رو به جای آنها در خود پیورانند. از آنجایی که امیدها و خواهشهای افراد اکنون معطوف به مقاصد ملمس ناپذیر و آن جهانی مانند فنا ناپذیری و سعادت اخروی است، می توانند درد نبال کردن مقاصد این جهانی میانه روی در پیش گیرند و نیروی خود را برای نبرد در راه هدفهای حق و نيك به کار ببرند. و بالاخره چون دوری جستن از کارهای بد و روی آوردن به کارهایی که شرع تجویز کرده نتیجه ایمان درونی است، احتیاجی نیست که رعایا به زور و یا از بیم کیفر این جهانی یا امید به پاداشهای ظاهری وادار به پیروی از احکام شرع شوند. برای خشنودی خدا از شریعت فرمانبرداری خواهند کرد و حتی جان خواهند سپرد به امید اینکه خداوند در آن جهان پارسایی ایشان را پاداش خواهد داد. نتیجه همه اینها يك اجتماع نیرومند، یگانه، پرهیزگار و فرمانبردار است که می تواند بر ملتهایی که از همه

جهات دیگر جزایمان درونی - که شاخص يك اجتماع مذهبی است - از آن بزرگتر و توانگرتر و نیرومندتر است چیره شود و بر آنها فرمانروایی کند.

ولی این احساس دینی به حکم طبیعت و شالوده اش، دیری نمی پاید. هنگامی که پیامبر می میرد و نسلی که او را شناخته و زیر نفوذ مستقیم او قرار داشته است از میان می رود، معجزه ها فراموش می شوند و اثر کارهای خارق العاده رفته رفته زایل می گردد. از آنجایی که نظام شرعی مبتنی بر منافع دنیوی نیست، بلکه بر شالوده ایمان درونی استوار است، پس از آنکه این ایمان رو به انحطاط رود هیچ نیروی ظاهری وجود ندارد که آن سیاست را حفظ کند. شریعت ممکن است بر جا بماند اما همین که ایمان باطنی از میان برود و شرع به عنوان يك نیروی محرك در دلها دیگر وجود نداشته باشد، سیاست شرعی نیز دیگر به عنوان يك واقعیت جنبش آفرین وجود نخواهد داشت. عصبیت طبیعی بار دیگر عرض وجود می کند و اگر سیاست عقلی دیگری جایگزین شریعت نشود، سیاست شرعی حتماً رو به انحطاط نهاده به فرمانروایی طبیعی تبدیل خواهد یافت و به تأمین اغراض پست هر شخصی که عصبیت نیرومندتری داشته باشد كمك خواهد کرد.

۵- بدینسان اعتلاء و انحطاط عمران، معلول فعل و انفعالات شرایط ظاهری وقوا و خواهشها و خویهای بشری است. خصیصه هر مرحله از مراحل عمران، برجستگی پاره ای از اجزاء متشکله آن است. در آغاز، دشواریها و مبارزات طلبیهای محیط طبیعی، در بشر ترس و تمایل به همزیستی با هموعان و همکاری در فراهم کردن خوراك و برای دفاع به وجود می آورد. بشر به یاری عقل تجربی هنرهای ساده را فرامی گیرد، عاداتی کسب می کند و رسمها و آیینهایی می نهد که از راه آنها، موانع اولیه بر آوردن نیازمندیها و خواهشهای ابتدایی خود را از پیش پا بر می دارد. عصبیت یکی از خویهایی است که در این مرحله کسب می شود. عصبیت، شکل اجتماعاً بنیاد یافته

يك عاطفه ساده یعنی مهر بشر نسبت به هم نوعان به ویژه خویشاوندان نزدیکش می باشد. این عادت به نوبه خود سبب تکامل و توسعه بیشتر عمران می شود، دولت را به وجود می آورد که در چهارچوبه آن بشر می تواند در راه سیراب کردن خواهشهای خود پیشرفت کند، دولت با وسیله قرار دادن عصبیت، تحول از عمران بدوی را به تمدن عملی می سازد. تمدن، بشر را با مسائل تازه و امکانات تازه ای روبرو می کند. بشر بار دیگر ناچار می شود عقل تجربی را خود برای برگزیدن چند هدف از هدفهای گوناگون به کار اندازد و برای رسیدن به آنها وسایلی ابداع کند. گرایش طبیعی بشر به اینست که تسلیم خواهشهای نفسانی شود و عقل خود را بنرای کامل کردن وسائل ارضای آنها به کار ببرد. او عقل و همه نیروهای خود را در این راه به کار خواهد انداخت مگر اینکه شریعتی به میان آید و زندگی او را سروسامان دهد و او را به میانه روی در ارضای خواهشهایش رهنمون شود و توجه او را به مقاصدی اخروی معطوف دارد که برای نیل به آنها انسان ناچار شود مقاصد دنیوی را فرع بر آنها قرار دهد. در صورت نبودن چنین شریعتی، خواهشهای بشر او را بر آن خواهد داشت تا در برخورداری از ثروت و قدرت زیاده روی کند. به شرایط تازه تمدن خومی گیرد و این کار، فضایل او را از میان می برد و او را برده خود می سازد. ولی اثر شریعت دیری نمی پاید، زیرا شرع در نسلهای بعد از پیامبر به دست فراموشی سپرده می شود. بدینسان در حالی که احکام عقلی در اثر زیاده روی بی اثر می گردند، فراموشی، مردم را به احکام شرعی بی اعتنا می کند. از اینرو عصبیت به تمام اشکال و صور خود متلاشی می شود و چون علت فاعله عمران است، عمران نیز متلاشی می شود، زیرا اصلی را که وجود بالفعل عمران مدیون آن است از دست می دهد.

عصبیت نظراً تنها یکی از اجزاء متشکل عمران و یکی از علت‌های چهارگانه

آن است، ولی اگر ما به شیوه ابن خلدون در گفته‌گو پیرامون این موضوع درست بنگریم می‌بینیم که او روی عصبیت به اندازه‌ای تکیه می‌کند که تقریباً موضوع اصلی علم جدید می‌شود. ما در پایان کتاب علل این تکیه بر روی عمران را باز خواهیم نمود. نخستین علت آن هنگامی آشکار می‌شود که ما هدف نخستین علم عمران و ماهیت علت فاعلی آن را در نظر بگیریم. اگر قرار باشد که علم عمران به تصحیح رویدادهای تاریخی یاری کند باید توضیح دهد که چگونه اجتماع وجود بالفعل پیدا می‌کند، و چه چیزی سبب دیگر گونیهای اجتماعی می‌شود. اما چنانکه دیدیم علت فاعله درست همان عصبیت است که وجود بالفعل يك چیز و دیگر گونیهای آن را توضیح و تبیین می‌کند. از آنجایی که عصبیت علت فاعلی عمران است طبیعی است که ابن خلدون روی اینکه عمران چگونه حادث می‌شود و از چه مراحلی می‌گذرد و چگونه روبه تباهی می‌رود تکیه بیشتری بکند.

خیر همگان : علت غایی .

۱- علت غایی نیز مانند علت فاعلی جزء معلول نیست و معمولاً بیرون از ذات آن توصیف می‌شود. ولی پس از معاینه دقیق آشکار خواهد شد که بیشتر از همه علت‌های دیگر با وجود يك چیز ارتباط دارد. علت غایی علتی تعریف شده است که به خاطر آن چیزی به وجود می‌آید^۱. بدینسان وجود بالفعل علت غایی با حصول معلول آن مصادف می‌گردد. پس علت غایی، علیت خود را چگونه اعمال می‌کند؟ علیت خود را از طریق حالتی از وجود اعمال می‌کند که ابن سینا آن را «شیئیت»^۲ می‌نامد. در وجود شیئیت، علت یا هدف غایی مقدم بر معلول آن است، و علیت خود

۱- ارسطو در «طبیعیات»، ج ۲، فصل ۳، ص ۱۹۴ «الهیات»، ج ۲، فصل ۲، ص ۹۹۴.

۲- ابن سینا در «نجات»، ص ۳۴۵ : ۱-۱۱.

را به مرحله عمل درمی آورد، و آغاز گاه همه کارهای طبیعت و فن^۱ را تشکیل می دهد. و نیز شالوده همه علت‌های دیگر و مقدم بر آنهاست و بیان می کند که چگونه آنها اثر علی خود را کسب می کنند. علت اولیه‌ای است که به خاطر آن علت‌های دیگر علیت خود را اعمال می کنند.

این نکته به ویژه در مورد عمران صادق است که در آن بشر دست به کار ایجاد بنیادهای گوناگون برای هدفی می شود که برتر از خود نهادهای عمرانی است. از این حیث بشر با بقیه جانداران فرق می کند که در آنان علت‌های صوری و غایی یکی هستند و علت غایی، چیزی جز وجود به کاملترین صورت نیست.

آدمیزادگان، نهادهای شهری یا دولت را برای خاطر خود آنها به وجود نمی آورند. به فعل در آمدن صورت، غایت نیست بلکه وسیله‌ای است برای امکان پذیر ساختن نیل به مقصود، یعنی نیکبختی و نیکی. از آنجایی که در عمران علت غایی با علت صوری متفاوت است و چون علت غایی علت اصلی است، پس ما باید نه تنها از علت غایی همراه با علت‌های دیگر آگاه شویم بلکه باید عمران را از نظر هدف غایی اش توضیح و تبیین کنیم. علت‌های دیگر به خودی خود نمی توانند مثلاً توضیح دهند که چرا اجتماع صور و اشکال به خصوصی به خود می گیرد، نه صور و اشکال دیگر، و در نتیجه چرا خواست بشر متوجه به فعل در آوردن این صور و اشکال به خصوص است. تنها بر اساس تقدم هدف و تأخر علت‌های دیگر بر علت غایی است که این پرسشها را می توان پاسخ داد.

مسائلی را که علم عمران برای پی جویی علت غایی با آن روبرو است می توان به طور مقدماتی به شرح زیر توصیف کرد: از ویژگیهای بشر داشتن عقل است، کار او از روی تعقل است و به خاطر رسیدن به هدفهایی است. این هدفها در ابتداء

و به خودی خود وجود ندارند، بلکه زاده خواهشهای نفسانی هستند. آدمیان گوناگون و اجتماعات گوناگون هدفهای گوناگونی را نیک می‌شمارند و وسائلی برای رسیدن به آنها جستجو می‌کنند. گذشته از این، افراد و اجتماعات هدفهای مختلف خود را به درجات مختلفی از کمال احراز می‌کنند. هدفها در شرایط و اثرهای به فعل درمی‌آیند که برخی بیشتر و بعضی کمتر به تحقق دادن خواسته‌های بشر می‌انجامد. علم عمران با درك علت‌های کردار بشر سروکار دارد، و از اینرو نمی‌تواند علت اصلی کردار بشر را که میل به حصول يك مقصود است نادیده بگیرد. نیز با نتایج کردارهای آدمی یعنی رویدادهای تاریخی سروکار دارد. اینها نیز باید از دیدگاه هدفهایی که نیل به آنها مورد نظر بوده است و یا به عنوان خود آن هدفها مورد بحث قرار گیرند. از اینرو برای بررسی منشأی که عمران از آن سرچشمه می‌گیرد و برای بررسی خود عمران، به ناچار باید هدف یا نیکی آن نیز مورد بررسی قرار گیرد.

با آنکه به تجربه آشکار شده است که خواستن هدفها، و هدفهایی که بشر به آنها رسیده است از اجزاء مهم عمران هستند، و الی طبیعت آنها را نمی‌توان از راه استنتاج معلوم نمود. تنها چیزی که در عمران یافت می‌شود انواع گوناگون هدفهای مطلوب یا هدفهای تحقق یافته و انواع گوناگون پندارها است مبنی بر اینکه برخی از آنها شایسته‌تر از برخی دیگر و برخی ظاهری و برخی واقعی، و برخی به سعادت و بعضی به شقاوت می‌انجامند، و برخی از فضایل و بعضی از رذایل هستند. با اینحال نه وجود بالفعل هدفها برای درك عمران کافی است و نه پندارهایی که درباره آنها وجود دارد. وجود بالفعل هدفهای گوناگون مانع از این امکان نمی‌شود که پاره‌ای از آنها هدفهای جزئی، و برخی دیگر فقط وسیله‌ای برای رسیدن به هدف عالی باشند.

و اما راجع به پندارهای موجود درباره آنها، این به درستی وظیفه عقل است که به کنه آنها راه یابد و حقیقتی را که این پندارها فقط انعکاسات ناقصی از آن هستند درك کند: بدین معنی که پندارهای گوناگون درباره هدف بشر و اجتماع، نشان دهنده يك هدف عالی هستند که فقط عقل می تواند به اصل آن پی ببرد. این اصل، خیر بشر را به طور مطلق و بدون توجه به موارد خاص تعریف می کند و چون هدف اجتماع فقط وجود افراد نيك است، ضمناً هدف اجتماع را نیز معلوم می کند. همین که این هدفها معلوم گردید، آنگاه خواهشها و کردارها و پندارها را می توان با میزان نامتغیری سنجید و می توان آنها را بر حسب اینکه خودشان هدفهای اصلی هستند و یا وسیله ای برای رسیدن به هدفهای دیگرند به ترتیب تقدم قرار داد. از اینرو خواهشها و کردارها و پندارهای ویژه ای را می توان با توجه به این ترتیب تقدم سنجید، یعنی می توان بدون اشاره به موارد خاص، تشخیص داد که آیا خوب مطلق یا بد مطلق هستند. به همین سان هدفهایی را که اجتماعات گوناگون دنبال می کنند می توان با این معیار سنجید که تا چه اندازه به امکانات طبیعت انسانی و هدف او تحقق می بخشند و تا چه اندازه نزدیک به سیاست یا نظامهای سیاسی هستند که همه امکانات طبیعت انسانی را از قوه به فعل درمی آورند و می توان آنها را بهترین سیاست نامید. مثلاً می توان صور سیاسی را به ترتیب درجه کمال آنها طبقه بندی کرد و بالاخره ممکن است تشخیص داد که آیا تغییرات عمرانی به خصوص در جهت (ایجاد) يك سیاست بهتر صورت می گیرند یا بدتر و از اینرو آیا خوب هستند یا نه.

ولی علم عمران به خودی خود نمی تواند هدف مطلق بشر و اجتماع را تعیین کند. برای این هدف نبود که علم عمران اصول خود را وضع و تحقیق خود را آغاز

کرد. اصول علم عمران و تحقیق آن برای درک ماهیت رویدادهای تاریخی بود. ضمن مطالعه رویدادهای تاریخی علم عمران به این ضرورت برخورد که هدف مطلق بشر و اجتماع را درک کند تا از روی آن هدفهای ویژه‌ای را که اجتماعات گوناگون دنبال می‌کنند بسنجد. این هدف را نمی‌توان از رویدادها استنتاج کرد، ولی در عین حال برای توضیح و تبیین کامل رویدادها ضرورت دارد.

۲- اگر علم عمران بخواهد از به کار بردن اصل جدلی^۱ یا خطابی^۲ غایت احترام‌جوید^۳ باید به دانشی روی آورد که این اصل را برهان به اثبات رسانده باشد^۴، یعنی به دانشی که غرض اصلی آن اینست که هدف صحیح بشر و اجتماع را به طور مطلق و بدون توجه به موارد خاص با برهان عقلی به ثبوت برساند. چون چنین هدفی، هم هدف بشر و هم اجتماع، یا هدف بشری است که در اجتماع زیست می‌کند، این علم باید طبیعت و صورت اجتماع کاملی را که در آن هدف کامل بشر قابل حصول باشد نیز توضیح دهد. این شرایط فقط در فلسفه سیاسی یا به اصطلاح ابن خلدون «سیاست مدنیت» جمع است.

برای پرهیز از درآمیختن علم عمران با فلسفه سیاسی ابن خلدون باید در آن واحد فلسفه سیاسی را تعریف کند و آن را از علم عمران بدین طریق متمایز سازد که هدفهای صحیح دو علم را به روشنی بیان نماید. به دیگر سخن، بهترین راه برای بیان رابطه میان دو علم، نشان دادن فرق آنهاست. و ابن خلدون در قسمتی (از مقدمه)

1- Dialectic

2- Rhetoric

۳- یعنی اگر علم عمران بخواهد غایت امور را به نحوی توضیح و تبیین کند که نه جنبه جدلی داشته باشد و نه خطابی م.

۴- علم عمران از دانشهایی مانند اقلیم‌شناسی، جغرافیا و روانشناسی به عنوان اصول و استنتاجات خود استفاده کرده است. اینها را می‌توان اصول قرارداد، زیرا توسط دانشهایی که هدف اصلی آنها اثبات این استنتاجات بوده با برهان عقلی به ثبوت رسیده است.

که به فلسفه سیاسی اشاره دارد همین کار را می‌کند. قسمت اول از این دو درجایی آمده که او از موضوع علم عمران گفتگو می‌کند. در آنجا او به روشنی نمایان می‌سازد که موضوع فلسفه سیاسی عبارت است از: «زیستن بشر به آیین اخلاق و حکمت». قسمت دیگر و درازتر آن درجایی است که ابن خلدون از شکلها و هدفهای «سیاسات» گفتگو می‌کند. پس از بر شمردن این سیاسات و پیش از آنکه آنها را تشریح و مزایای نسبی آنها را بیان کند گفتگو را قطع می‌کند و به‌طور تقریباً معترضه این جملات را می‌گنجاند: «و آنچه درباره فلسفه سیاسی یا سیاست مدنی می‌شنوی از این باب (یعنی سیاسات موجود) نیست. معنای آن در نزد حکماء اینست که هر فردی از افراد آن اجتماع (که از آن سخن می‌گویند) از حیث اخلاق و رفتار چه باید باشد تا آن اجتماع از حکام (شرع) به کلی بی‌نیاز باشد و اجتماعی را که این شرایط در آن جمع باشد «مدینه فاضله» و قوانینی را که در آن رعایت می‌شود سیاست مدنی نامند. و مقصودشان از سیاست در اینجا آن نظام سیاسی نیست که در آن افراد اجتماع باید از احکام (وضعی) برای تأمین خیر همگان پیروی کنند، زیرا سیاسات اخیر با اولی (یعنی مدینه فاضله) فرق دارد.

«و در نزد حکماء، مدینه فاضله نادر و بعید الوقوع است و آنها فقط بر سبیل فرض و گمان درباره آن سخن می‌گویند»^۱.

اما فرق میان مدینه فاضله و مدینه‌های دیگر، یا میان شهرهای «بالقول» و شهرهای «بالعمل» دلیل کافی برای تدوین يك علم مستقل به منظور مطالعه درباره شهرهای اخیر نیست. منشأ خود این فرق، حکمای سیاسی اسلامی و استادان یونانی آنها بودند که «مدینه‌های غیر فاضله» یا جوامع ناقص را وسیعاً مورد بررسی قرار-

دادند،^۱ ولی عقیده نداشتند که چنین شهرهایی بتوانند موضوع يك علم مستقل گردند. نظر افراطی علیه پذیرفتن امکان یا سودمندی چنین علمی را می توان بدینگونه خلاصه نمود: ماهیت جوامع ناقص یا «غیر فاضله» را نمی توان معلوم کرد مگر با مقایسه با مدینه فاضله. بنابراین فلسفه سیاسی باید این را هدف اصلی خود قرار دهد که به هدف غایی بشر یا کمال او، معرفت حاصل کند. باید از هدفهایی که در جوامع «غیر فاضله» از آنها پیروی می شود سیر صعودی کرده به معرفت صحیح بر هدف انسانی برسد. آنوقت لزوم ساختن جامعه دیگری را که در آن کمال انسانی تحقق پذیر باشد، معلوم خواهد نمود.

فیلسوف سیاسی همینکه بر همه چیز در روشنایی کامل خورشید معرفت صحیح حاصل کند می تواند به غار، سیر نزولی کند و سایه های آن را مورد بررسی قرار دهد. در جریان مقایسه با موجودات کامل که در روشنایی کامل آفتاب دیده می شوند مهمترین واقعیت درباره سایه های غار عبارتند از نقصان، تاریکی، دروغ و فقدان وجود واقعی آنها. از اینرو يك دانش جداگانه برای این «سایه ها» نمی تواند وجود داشته باشد، زیرا به محض اینکه اینها از جهان وجود حقیقی، جدا شوند، دانش پروه در چاه سیاهی خواهد افتاد که در آن سایه ها را با سایه ها می سنجد و در نتیجه نه به دانش درست بلکه به گمانهای محض می رسد. اینگونه گمانها دارای ارزش نظری ناچیزی هستند و چندان ارزش عملی هم ندارند.^۲

- ۱- افلاطون در «قوانین»، (فارابی در «نوامیس افلاطون») جمهوریت، فارابی در «مدینه الفاضله»، «سیاست» «احصاء العلوم» ابن سینا در «اقسام العلوم» اکفانی در «ارشاد».
- ۲- این نظر افراطی را بویژه فارابی و ابن باجه اتخاذ کرده اند. رجوع شود به فارابی در «تحصیل»، ص ۱۲-۱۶ و ۳۴-۳۵، «افلاطون» ۳ (بخش ۱) ۶، (بخش ۶) ص ۶ و ۱۰-۱۴، «مدینه»، ص ۷۹، ۹۰-۹۵، ۱۰۸ و ۱۱۹. ابن باجه در «تدبیر»، ص ۳-۹ و ۱۳ به بعد و ۲۹ (جایی که ترجیح معاویه را نیز بر علی بن ابیطالب نکوهش می کند) ۳۷ و ۵۴ به بعد. ابن باجه مطالعه سیاستهای موجود را که وی با نظری حاکی از منتهای تحقیر می نگرد، به مورخان واگذار می کند (رجوع شود به «تدبیر»، ص ۱۱، ۶-۷ و ۹ و ۲۲).

ابن خلدون بامبادرت به تدوین يك دانش نوین - صرفاً به منظور مطالعه جوامع «غیر فاضله» و سایه‌های درون غارها - قضیه اصلی این نظریه را پذیرفت اما نه همه نتیجه‌گیری‌های آن را. با اذعان به فرق میان مدینه فاضله و نظام‌های سیاسی ناکامل موجود، و بامسلم گرفتن ضرورت مدینه فاضله به عنوان معیار معتبری برای سنجش سیاست‌های بالفعل، لازم نیست نتیجه بگیریم که مهمترین ویژگی‌های سیاست موجود، نقصان، تاریکی، دروغ و فقدان وجود واقعی باشد. تجربه و دانش کافی از نظام‌های سیاسی موجود ممکن است ترتیب تدریجی دقیق و تقریباً نامحسوسی را [میان آنها از حیث خوبی و بدی] آشکار سازد که بتوان آنها را باموجودات جهان وجود کامل و حقیقی مقایسه، و بر احوال آنها تا اندازه‌ای معرفت مستقل حاصل کرد. این معرفت نه تنها برای مورخان که هدفشان فرق گذاشتن میان این سایه‌هاست، بلکه برای سیاستمداران که در غار زنجیر شده‌اند و فیلسوفان که باید به غار بازگردند و نظام‌های سیاسی موجود را تا سر حد امکان اصلاح کنند می‌تواند دارای ارزش عملی باشد. ابن خلدون می‌گوید که دوشیوه مطالعه سیاست‌های موجود تا اندازه‌ای تفکیک پذیرند و در این پندار خود به ارسطو نزدیکتر است تا افلاطون و فیلسوفان اسلامی که در فلسفه سیاسی از افلاطون پیروی کرده‌اند^۱.

ابن خلدون ضمن بررسی علت غایی نظام‌های سیاسی موجود معمولاً آنها را با معیارهایی مانند «مصالح همگان» و تضایب اخلاقی به ویژه میانه‌روی و عدالت توصیف می‌کند. اما مطالعه مضمون صریح این معیارها نشان می‌دهد که خصوصیت ثابت ندارند و از يك نظام سیاسی به نظام دیگر و از يك وضع با وضع دیگر فرق می‌کنند.

۱- رجوع شود به ارسطو در «سیاست»، فصل ۵، ص ۱. به اغلب احتمال ابن خلدون با «سیاست» ارسطو آشنا نبود، ولی راجع بامکان مطالعه مستقل و جداگانه نظام‌های سیاسی موجود از نظر ارسطو با استفاده از کتابهایی مانند «اخلاق نیکوماسی»، بطور یقین و رسالت دیگر او در طبیعیات پیروی می‌کند.

از اینرو خوب است بحث خود را با این پرسشها ادامه دهیم: (۱) آن هدف خاصی که يك نظام سیاسی نيك می شمارد چیست؟ (۲) در هر نظام سیاسی چه اندازه نیکی حاصل می شود؟ پاسخ به این دو پرسش معیاری به دست مورخ می دهد تا نیکی هر نظام سیاسی را بسنجد و معلوم دارد که آیا تغییر از يك نظام به نظام دیگر نيك است یا بد.

۳- با توجه به هدفهای نظامهای سیاسی موجود و اینکه چه اندازه نیکی در هر کدام حاصل می شود سه گروه نظام را می توان از هم باز شناخت: (الف) فرهنگها (عمرانها)ی بدوی که تنها هدفشان زندگی محض است. (ب) نظامهای سیاسی عقلی متمدن که هدفشان نیکی دنیوی است. و (ج) نظامهای شرعی متمدن که هدفشان خیر این جهان و آن جهان است.

(الف) هدف عمران بدوی حفظ زندگی است. زندگی به خودی خود بی شك نيك است، خواهش و خرد آدمی آن را بر نبودن زندگی برتری می دهد. ویژگیهای ممیز خیر همگان در عمرانهای بدوی هنگامی به خوبی آشکار می شوند که با توجه به این هدف مورد توجه قرار گیرند: این ویژگیها عبارتند از اینکه شرایط ضروری برای بقای فرد و گروه تضمین شود که از آن جمله است دفاع مشترك، مناسبات ضروری اقتصادی مانند تولید و مبادله مواد خوراکی و لوازم خانگی و توافق مشترك در حل اختلافاتی که میان افراد گروه پیش می آید. هیچ گونه قوانین مدون دقیق و صریح یا هیچگونه رسوم و نهادهای دیگر مورد نیاز نیست. معنای دقیق میانه روی و دادگری نیز در این سیاست آشکار است. میانه روی تنها معنایش لگام زدن بر خواهشها و شهواتی است که در يك جامعه بدوی نمی توان سیراب کرد، هیچيك از اعضای چنین جامعه ای نباید از اعضای دیگر توقع داشته باشد که گرسنگی بکشند و خدمتی انجام دهند تا او آسوده تر باشد: مثلاً اگر شتری برای حمل و شیر لازم است او نباید آن شتر را برای ضیافت بکشد، و هنگامی که گندم برای

خوراك يك هفته خانواده او لازم است نباید برای نوشابه آن را تقطیر کند .
دادگری هم یعنی اینکه (فرد) وظایف خود را چنانکه شیوه مشترك زندگی برای
بقاء حکم می کند انجام دهد : از دوستان خود به هنگام خطر پشتیبانی کند ، از
کارهایی که ممکن است جان و منافع آنان را به مخاطره افکند دوری جوید و به
آنان در مواقع نیاز یاری کند.

(ب) هدف نظامهای سیاسی عقلی ، برخورداری از مزایای کامل يك زندگی
پیشرفته اجتماعی است که تمدن نامیده می شود . علاوه بر بقای محض ، هدف آنها
ایجاد و حفظ شرایطی ضروری است که زندگی کامل اجتماعی را امکان پذیر می سازند .
این شرایط عبارتند از: يك دولت متمدن در زیر فرمانروایی يك پادشاه ، يك جمعیت
زیاد که به صنایع و پیشه های گوناگون سرگرمند ، شهرهای بزرگ و محفوظی که در
آن رعایا بتوانند با آرامش خاطر به کسب و کار خود ادامه دهند و توسعه صنایع
و دانشهای عملی که برای اداره امور يك اجتماع بزرگ ضروری است .

همه این شرایط نیکنند ، زیرا بشر ذاتاً يك جانور اجتماعی است و بحکم
ذات خود باید در چنین اجتماعی زندگی کند . برخورداری کامل از زندگی اجتماعی ،
از زندگی برای بقای محض بهتر است و همچنین است خواهشها و نیروهایی که بشر
را به سوی برخورداری از زندگی اجتماعی و شرایطی که موجب پیشرفت آن می -
شوند می کشانند . این شرایط ، کمال زندگی هستند که در عمران بدوی آغاز گردید ،
و در ذات بشرند و بشر ذاتاً نيك است ، ولی بطور عرضی و در نتیجه شهوات حیوانی
بشر ، بدیهایی در زندگی اجتماعی وجود دارد ، شهوات پست بشر ، او را وادار
می کنند که به هم نوعان خود گزند برساند و آنان را به افراط در برخورداری از مزایای
زندگی اجتماعی بکشاند . چنین به نظر می رسد که میان خواهش معقول بشر به ادامه
برخورداری از لذایذ زندگی اجتماعی که مستلزم حفظ اجتماع و اعتدال است از

یکسو، و خواهشهای پست تر بشر که او را به نابود کردن اجتماع می کشاند و از برخورداری از مزایای آن بازمی دارد از سوی دیگر، کشاکشی وجود دارد. از اینرو دستگاه مشترکی از قوانین و اعمال زور توسط يك فرمانروای بلا- معارض که حداقل عدالت و میانه روی را رعایت کند برای تضمین صلح و نظم در اجتماع ضروری می گردد. این قوانین و اعمال زور، زاده عقل تجربی بشر هستند تا مزایای زندگی اجتماعی را حفظ کنند. و نیز عقل تجربی از راه تجارب مکرر درمی یابد که حفظ زندگی اجتماعی وجود پاره ای فضایل را هم در فرمانروا و هم در رعایا ایجاب می کند. اگر بشر بخواهد به برخورداری از مزایای زندگی اجتماعی ادامه دهد باید دادگر و میانه رو و دوراندیش باشد. قوانین باید به منظور تأمین مصالح تمامی اجتماع باشند و فرمانروا و رعایا را به پرورش این فضایل برانگیزند، و فرمانروا و رعایا باید از این قوانین اطاعت کنند، درپیش برد مصالح همگان بکوشند و بر شهوات حیوانی خود مسلط شوند. در نتیجه فرمانروا و رعایا در نظام- های سیاسی عقلی در صورتی عقلاً نیک شمرده می شوند که بتوانند زندگی را به آیین عدل و میانه روی و دوراندیشی بگذرانند و مصالح همگان را پیش ببرند. برعکس اگر شهوات حیوانی آنان بر خواهشهای عقلانی چیره شوند ناپسندند. عین همین گفته درباره سیاستها و قوانین آنها صادق است. اگر به خواهشهای عقلانی بشریاری کنند تا (بر خواهشهای حیوانی او) چیرگی یابند خوبند و اگر شهوات حیوانی او را برانگیزند بدند.

مفهوم صحیح و دقیق مصالح همگان و فضایل دیگر در نظامهای سیاسی عقلی، به توسط هدفهای این نوع نظامهای سیاسی: یعنی ادامه برخورداری از مزایای زندگی اجتماعی معین می شود. ابن خلدون معمولاً مصالح زندگی این جهان را در برابر مصالح زندگی در آن سرای قرار می دهد. از آنجایی که او مصالح زندگی در آن

جهان را صریحاً تعریف نمی کند ، معنای گفته های او نخست روشن نیست ، ولی او ضمن مقایسه احکام سیاست شرعی با قوانین سیاست عقلی ، مقصود خود را از مصالح آن جهان روشن تر کرده می گوید که : « حکم شرع مراعات مصالح ظاهری و باطنی عمران است »^۱ . نیز می گوید که : « شارع ، مصالح همگان را در آن جهان که بر مردمان پوشیده است (بهتر) می داند ... و حال آنکه احکام سیاستهای (عقلی) فقط بر مصالح این جهان آگاهند » . سپس او از قرآن شاهد می آورد که : « آنها فقط ظاهر این زندگی را می دانند »^۲ . و بالاخره ابن خلدون تأکید می کند که هدفهای دنیوی در واقع فقط خواهشهای نفسانیند . پس بر تعریف مصالح دنیوی یا مصالح زندگی در این جهان باید مزید کرده گفت که این گونه مصالح ، ظاهری و برونی ، ولذات آن لذات جسمانی هستند [و خود] عبارتند از تندرستی ، توانگری ، زورمندی و همه چیزهایی که ممد حظ نفسانی می شوند . مصلحت در سیاستهای عقلی همانند لذتی است که هم اکنون تعریف شد و فضیلت ، آن خوی درونی است که سودمند است ، یعنی به برخورداری بیشتر و پایدارتری از لذات نفسانی منجر می شود . در واقع هدف غایی نظامهای سیاسی عقلی ، رفاه تن آدمی است^۳ . بدینسان معنای مصالح همگان در این نظامها ، و همچنین میانه روی و عدالت را که موجب آن می شوند می توان به روشنی تعریف کرد . تأمین مصالح همگان در سیاست عقلی یعنی فراهم کردن موجبات بیشتر و پایدارتر برخورداری از لذات نفسانی برای همه افراد اجتماع . میانه روی یعنی اینکه هر فردی برخورداری از این لذتها را محدود به حدودی کند که افراد دیگر

۱- مق ، ج ۱ ، ص ۲۷۵ ، سطر ۶-۷ .

۲- مق ، ج ۱ ، ص ۳۴۳ ، سطر ۱۴-۱۸ ، قرآن ، سوره ۳۰ ، آیه ۷۰ .

۳- رجوع شود به کف ، ج ۲ ، ص ۳۳۲ ، ۳۳۳ ، ۳۳۶ ، ۳۳۷ ، ۳۵۰ - ۳۵۱ برای مثالهای تاریخی در جاهایی که از هدفهای سیاست عقلی پیروی می شود . درباره جسم و لذات جسمانی و سیاستی که هدفشان راحت جسمانی است رجوع شود به افلاطون در «فدروس» و «جمهوریت» ، ارسطو در «سیاست» .

اجتماع نیز بتوانند از آنها برخوردار شوند، و نیز از درد، بیماری و مرگ غیر طبیعی جلوگیری شود. همچنین عدل یعنی اینکه هر فرد به دیگران نیز اجازه دهد تا از خوشیهایی که حق آنهاست برخوردار شوند، و به قوانینی که به منظور تأمین حداکثر خوشیها برای افراد اجتماع وضع شده است احترام گذارد و از فرمانروایی که کمر به حفظ و حراست اجتماع و اجرای قوانین بسته است فرمانبرداری کند. مقصود ابن خلدون از «عقلی» نامیدن این نظامهای سیاسی این نبود که اینها نظامهایی هستند که کمال عقل بشری (یعنی حکمت) آنها را کاملترین نظامهای داند. این نظامها عقلی هستند، زیرا نه شهوات حیوانی بشر، بلکه عقل تجربی او، مبادی اصولی را که به زندگی اجتماعی انسان سامان میبخشد فراهم میسازند. ولی این مبادی و اصول فقط حداقل شرایطی را تأمین می کنند که بی آنها اجتماع نمی تواند به بقای خود ادامه دهد.

نظامهای سیاسی عقلی فاقد بسیاری از اصول هستند که آشکارترین آنها شریعتی است که وظایف بشر را نسبت به خداوند تعیین کند.^۱ عقل بشر در خدا تعالی

۱- با اینحال ابن خلدون مدعی است که پیامبری برای تشکیل شدن و بوجود آمدن يك اجتماع ضروری نیست. بدیهی است که مقصودش این است که برای وجود و حفظ اجتماع، پیامبری از شرایط ضروری نیست؛ و این گفته خود را با اشاره به تعدادی از اجتماعاتی ثابت می کند که بدون پیامبر در ادوار متمادی وجود داشته اند. (مق، ج ۱، ص ۷۲-۷۳، ۳۴۶، ۳۹۴) در اینجا ابن خلدون چیزی برخلاف نظر حکمای سیاسی اسلامی نمی گوید زیرا هیچیک از این حکما نگفته است که دیانت عقلا باین مفهوم ضروری است که هیچ جامعه ای نمی تواند بدون آن وجود داشته باشد. ابن سینا در لزوم عقلی پیامبر دلائلی می آورد (رجوع شود به «شفاء»، ج ۴، ص ۳؛ محمد یوسفی موسی: «جنبه های اجتماعی و سیاسی در فلسفه ابن سینا»، چاپ قاهره،

۱۹۵۲ (la Sociologie et la politique dans la philosophie d'Ariceenai)

ابن خلدون در اینجا با فقهای سنی اسلامی هم عقیده است که می گویند ضرورت پیامبری در شریعت صراحت دارد (مق، ج ۱، ص ۷۳ سطر ۴-۵، ماوردی در «احکام»، ص ۳-۴) ←

خود، يك نظام سیاسی واقعاً عقلی به تصور آورده که دارای کمال مطلق است. همه نظامهای سیاسی موجود در مقایسه با آن ناقص هستند ولی در میان نظامهای سیاسی موجود، این نقص نسبی است: عمرانیهای بدوی از سیاستهای عقلی ناکاملترند و کمال نظامهای سیاسی عقلی از نظام شرعی کمتر است. ولی اگر نظام سیاسی شرعی کاملتر از نظام سیاسی عقلی است در آن صورت باید نزدیکتر به «مدینه فاضله» یا بهترین نظامهایی باشد که عقلاً به تصور آید، از اینرو وقتی با «مدینه فاضله» یا جامعه‌ای مقایسه شود که حکمت، رکن اساسی آن باشد، نظامهای سیاسی عقلی به طور مضاعف از نظام سیاسی واقعاً عقلی یا غایت مطلوب دور می‌شوند.

(ج) هدف سیاست یا نظام سیاسی شرعی حفظ جان، حفظ و برخورداری صحیح از مزایای زندگی اجتماعی و، علاوه بر این، برخورداری از خیر آن جهان است. ابن خلدون معنای خاص آن جهان را با مقایسه آن با «این دنیای» ظاهری و جسمانی و شهوات نفسانی مقایسه می‌کند و آن را دنیایی باطنی، ناپیدا، پایدار و بالاتر از همه، هدف غایی، هدف حقیقی و حقیقت توصیف می‌نماید. به طور خلاصه، خیر آن جهان يك اصطلاح شرعی است که معادل و معنای فلسفی آن خیر روح و سعادت و نیکفرجامی حقیقی بشر است. از اینرو هدف نظام سیاسی شرعی اینست که بشر را به سوی آن رهنمون شود:

«براستی، مقصود از آدمیان فقط (زندگی) دنیا نیست، زیرا این زندگی

→ اما همینکه پی ببریم که مقصود اینست که پیروان هر شریعت باید شریعت خود را ضروری یعنی شرط لازم برای «ستکاری بدانند»، آنگاه این همعقیده بودن (ابن خلدون با فقهای سنی) دارای چندان اهمیتی نخواهد بود. نویسندگان معتقد است این تنها دلیلی نیست که ابن خلدون در اثبات برتری نظام سیاسی شرعی بر نظامهای سیاسی عقلی آورده است. رجوع شود به ذیل صفحات بعدی این کتاب.

سراسر بیهوده و باطل است و به مرگ و فنا می انجامد. و خداوند می فرماید: افحسبتم انما خلقناکم عبثاً^۱ (آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریدیم؟) بلکه مقصود [خدا از آفریدن] مردم دیانت آنهاست که آنان را به سوی سعادت در آن جهان راهنما می شود. «راه خدایی که آنچه در زمین و آسمان است از آن اوست»^۲، پس شریعت می آید تا مردم را وادارد که در همه احوال، از نیایش و دادوستد، آن (راه) را در پیش گیرند. حتی ملک که برای اجتماع انسانی طبیعی است به سوی دین سوق یافت تا همه چیز تابع شرع گردد^۳.

اگرچه بشر معمولاً نمی تواند به سعادت واقعی نایل آید، مگر از راه زنده ماندن و برخوردار شدن از مزایای زندگی اجتماعی، ولی در پاره ای موارد شاید برای نفس آدمی بهتر باشد که او بمیرد و از برخی مزایای زندگی اجتماعی بهره مند نشود، و این نکته در مورد شهداء و قدیسین آشکار است. پس با آنکه شریعت خواهشهای طبیعی برای زنده بودن و برخوردار شدن از مزایای زندگی اجتماعی را بکلی نهی نمی کند، ولی پاره ای قیود قائل می شود و «خواهشهای انسانی را تا آنجا که شدنی باشد به جهت هدفهای حق سوق می دهد». آنچه در این مورد اهمیت دارد خود کردار بشر نیست، بلکه «مقصد» و «جهت» آن است. این «قصدها» خوبند اگر یکی شوند و به سوی هدف نیک سوق یابند. بر طبق اصول سیاست شرعی، هنگامی که بشر هدف پستی را هدف غایی خود قرار می دهد و بدینسان خواهشهای خود را از هدف عالی ۱- قرآن، سوره ۲۳، آیه ۱۱۶: وبقیة آیه اینست: وانتم الینا لاترجعون (و به سوی ما باز نمی گردید؟).

۲- صراط الله الذی له مافی السموات والارض (قرآن، سوره ۴۲، آیه ۵۳) تمام این سوره «الشوری» که ابن خلدون فقط آیه آخر آنرا نقل می کند برای بحث کنونی ما دارای اهمیت است. اینجا شریعت در چهارچوبه فلسفه نظام جهان تشریح شده و رحم و عدل و آمرزش خدا تأکید گردیده است.

دور می‌کند، همه کارهای او ناپسند و شر است و در اثر نادانی است و حقاً باید نكوهش شود. بامقایسه با سیاست شرعی که آن را يك پیامبر وضع کرده که مصالح همگان را در اجتماع می‌داند و آن را وارد نور خدا می‌کند، سیاستهای عقلی از چنین نوری محرومند^۱.

سیاست شرعی تنها مجموعه‌ای از پندها یا اندرزها، یا کیشی نیست که آیینهای جهان را نكوهش کند و بشر را بر آن دارد تا يك زندگی معنوی و روحانی در پیش گیرند، بلکه قوانین جامعی است که حاکم بر پندارها و کردارهای پنهان و آشکار آدمی است. نیز فقط يك رشته آداب سلوك نیست که دیانت الهام کرده و شیوه نیایش و وظایف دیگر بشر را در برابر خداوند تعیین کرده باشد، بلکه سیاست شرعی يك نظام کامل سیاسی است که در چهارچوبه آن، دین به این مفهوم محدود، در درجه دوم اهمیت قرار دارد. سیاست شرعی يك «کل» است که تکاپوها و نهادهای گوناگون بشری، از جمله آنهایی که مربوط به وظایف بشر در برابر خدا هستند، «اجزاء» مادی آن را تشکیل می‌دهند و در عین حال مستقل از «کل» وجود بالفعل ندارند. آنجا که ابن خلدون می‌گوید که: «دین از شریعت مستفاد می‌شود»^۲، مقصودش همین است. وقتی به سیاست مزبور از این دیدگاه بنگریم (که مسلماً فلاسفه اسلامی نیز به پیروی از افلاطون از همین دیدگاه به آن می‌نگریستند) سیاست شرعی در اصل يك نظام سیاسی است. البته سیاست شرعی در جزء چیزهای دیگر از این حیث متمایز است که معتقداتی در باره چیزهای دور و پنهان مانند خداوند و بهشت و دوزخ

۱- مق، ج ۱، ص ۲۵۹ سطر ۱۹، ص، ۲۶۰ سطر ۲. قرآن، سوره ۲۴، آیه ۳۵. تمامی این سوره (النور) برای پژوهندگان سیاست شرع اسلامی مهم و جالب است. در این سوره «نور» و «قدرت» خدا بعنوان مقدمه‌ای مورد بحث قرار گرفته تا مسلمانان را وادار به فرمانبرداری از پیامبر کند.

۲- الدین انما یستفاد من الشریعة، مق، ج ۲، ص ۲۷۰: ۱-۲.

می آموزد و وظایف بشر را در برابر خداوند تعیین می کند. به همین دلیل است که ابن خلدون آن را «سیاست شرعی» نیز می نامد. با این حال «سیاست» [به معنای] يك نظام سیاسی است.

اما اگر سیاست شرعی در اصل يك نظام سیاسی باشد، لازم می آید که اولاد در داخله نظام اجتماعی که به وجود می آورد، مصالح همگان و فضایل اخلاقی مجزی از درجات خاصی که در آن هدفهای گوناگون به طور اعم، و مجزی از هدف عالی یعنی سعادت نفس به طور اخص ترتیب یافته، قابل تعریف نباشند. در سیاست شرعی مصالح همگان، هر چیزی است که به سامان دادن صحیح هدفهای گوناگون بشر، و بالاتر از همه به سعادت نفس معاونت کند. پس فرق آشکاری میان مصالح همگان در سیاست عقلی (و شرعی) وجود دارد: سیاست عقلی فقط آنچه را که موجب لذت جسم و ادامه و بهرمنندی مداوم از مزایای زندگی اجتماعی می شود مصالح همگان می داند و حال آنکه در سیاست شرعی مقصود از مصالح همگان تابع قرار دادن این هدفها بر رفاه یا فضیلت نفس و برخورداری از سعادت واقعی است. ثانیاً میان معنای میانه روی و عدالت در سیاستهای عقلی و شرعی فرق آشکاری وجود دارد. در سیاست شرعی میانه روی یعنی محدود کردن بهرمنندی از خوشیهای جسمانی و مزایای زندگی اجتماعی نه بخاطر ادامه تلذذ از این خوشیها و فراهم آوردن خوشیهای همانندی برای افراد دیگر اجتماع، بلکه به مقصد روگردانی از همه خوشیها مگر آنهایی که برای نیل به سعادت و فضیلت واقعی نفس ضرورت دارند. عادل بودن در سیاست شرعی معنایش این نیست که کسی نباید برای بهرمنند شدن از خوشیهای تن و مزایای زندگی اجتماعی به حق دیگران تعدی نکند و قوانینی را که هدفشان فراهم ساختن حداکثر لذت برای همه افراد اجتماع است مراعات کند، بلکه معنایش پارسایی و احترام به حق دیگران برای ادامه دادن به يك زندگی

پرهیزگاران و ایفای وظایف خود در برابر خداوند و اطاعت از شرع و شارع است. در سیاست شرعی میانه روی و عدالت، دنیوی نیستند بلکه فضایی روحانی هستند.

این درست نیست که در سیاست شرعی میان موجودات دنیوی و روحانی یا میان مصالح دنیوی و مصلحت نفس فرقی نیست، زیرا بدون چنین فرقی محال است بتوان سیاست شرعی را از سیاستهای عقلی باز شناخت، باز شناختنی که به دیده ابن خلدون از کارهای اساسی است. آنچه درست است اینست که شرع اصول جامع و احکام مبسوطی می نهد که بر طبق آنها همه مصالح به منظور حصول کمال فضیلت انسانی ترتیب داده می شوند. زیرا سیاستهای عقلی چون به هدفهای خود رسیدند این مصالح دنیوی را به منظور نیل به سعادت اخروی در سلسله مراتب صحیحی قرار نمی دهند. فقط سیاستی که هدفش یاری بیشتر در راه رسیدن به سعادت حقیقی است می تواند مصالح دنیوی را به ترتیب الاهم فالاهم در فهرست هدفها قرار دهد. فقط نور خدا می تواند ماهیت درست مصالح دنیوی را روشن کند. بنابراین طبیعی است که سیاست شرعی باید در همه مراحل زندگی بشر حاکم مطلق باشد. داشتن يك حکومت دنیوی و يك حکومت روحانی در آن واحد که یکی زمام امور دنیوی و مادی و دیگری امور روحانی را در دست داشته باشد^۱ نه تنها برخلاف احکام شرع بلکه مخالف با اصول عقل و فلسفه

۱- مقایسه شود با توماس آکویناس در کتاب «حکومت» De Regno اصول اساسی نظریه آکویناس درباره حکومت که کتاب «حکومت» فقط خلاصه ای از آنرا ذکر می کند بتفصیل در دو رساله زیر بیان شده است: رساله در باب حکمت الهی Summa Theologica به ویژه فرق میان فضایل لاهوتی، اخلاقی و معنوی، و رساله Summa Contra Gentiles به ویژه در بحث مربوط به سعادت غایی بشر. استدلال اصلی آکویناس در تأیید این دو حکومت اینست که «اگر قدرت طبیعت انسانی بتواند باین هدف برسد در آن صورت وظیفه پادشاه اینست که بشر را بسوی آن رهبری کند. . . اما چون بشر به این هدف که در تملک خداست نه بنیروی بشری بلکه با قدرت خدایی یا به قول پولس حواری با «لطف خدای حیات جاودانی»

سیاسی است.

سیاستهای شرعی به عنوان يك نظام سیاسی لااقل از دو حیث بر سیاستهای عقلی برتری دارد. نخست از نظر چگونگی پندارها و کردارهایی که تجویز می کند از آنها برتر است. سیاستی که درباره روح آدمی، خداوند و چیزهای ماوراء حس تعالیمی می دهد، مسلماً برتر از سیاستهایی است که تنها به پندارهایی درباره راحت تن آدمی و مزایای زندگی اجتماعی بسنده می کند. همچنین سیاستی که کردارهایی دستور می دهد که مایه راحت جان، علاوه بر حفظ زندگی و راحت تن می شود بر سیاستهایی برتری دارد که دستورهایشان تنها به حفظ زندگی و آسایش تن منتهی می گردد. دوم اینکه سیاست شرعی از نظر ضمانت اجرایی که برای احکام خود دارد از سیاست عقلی برتر است. در سیاستهای عقلی کشمکش میان عقل و شهوات حیوانی بشر به وسیله تهدید به قوه جسمانی فیصله می یابد. در سیاست شرعی ایمان قلبی یا مذهبی این کشمکش را فرو می نشاند. در سیاستهای عقلی شهوات حیوانی وادار می شوند تا به وسیله نیروی ظاهری به قوه تعقل یاری کنند، و حال آنکه در سیاست شرعی مؤمن به شریعت ایمان دارد و از احکام آن از روی اعتقاد درونی و به طیب خاطر اطاعت می کند و این اطاعت در او «ملکه» می شود.

می توان عقلاً ثابت کرد که سیاست شرعی در همه جنبه های ذاتی یعنی هدفش و پندارها و کردارهایی که می آموزد و ضمانت اجرایی احکام خود، بر سیاستهای عقلی^۱ برتری دارد و به «مدینه فاضله» که فیلسوفان به تصور آورده اند نزدیکتر است. این بدان معناست که این برتری نه تنها بر ایمان افراد اجتماع در سیاست

→ (رساله برومیان، باب ۶، آیه ۲۳) خواهد رسید، از اینرو وظیفه رهبری بشر به آن هدف غایی نه به حکومت بشری بلکه به حکومت خدایی مربوط می شود.

۱- ابن خلدون پیشتر گفته است که سیاست شرعی در مناطق معتدله و در میان مردمانی که دارای مزاج معتدل هستند وجود دارد. مق، ج ۱، ص ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴.

شرعی بلکه بر عقل نیز متکی می باشد. از اینرو هنگامی که ابن خلدون می گوید که با آمدن شریعت اسلام و در طی مدت کوتاهی که شریعت واقعاً در امت اسلامی وجود داشت، مسلمانان از سیاستهای عقلی بی نیاز بودند او نه تنها يك عقیده شرعی بلکه همچنین يك نظر عقلی ابراز می کند.

خلاصه و نتیجه

۱- ابن خلدون پژوهنده فلسفه قدیم [یونان باستان] و اسلامی بود. شواهد مربوط به شرح حال، سبك کار و معتقدات او که در این کتاب آورده شده است جای هیچ گونه شکی در صحت این مدعا باقی نمی گذارد. در این کتاب به ویژه نشان داده شد که او به طرزی مؤکد و در عین حال احتیاط آمیز از فلسفه افلاطون و ارسطو در برابر فلسفه نوافلاطونی و اصالت جوهر فرد و اصالت تسمیه منطقی دفاع می کرد. مطالعات او درباره پیامبری، شریعت و سیرت امت اسلامی ثابت می کند که او پیرو واقعی سنت افلاطون در حکمت سیاسی اسلامی بود. ابن خلدون به تاریخ و جامعه شناسی نیز علاقه می ورزید. اندیشه های او درباره تاریخ و مطالعات او در زمینه زندگی اجتماعی مورد ستایش جامعه شناسان امروزی قرار گرفته تا جایی که او را پیشاهنگ حقیقی و بنیان گذار دانش خود خوانده اند، ولی باین وصف ابن خلدون رد کردن فلسفه قدیم را نه سودمند می دید و نه ضروری. پس ابن خلدون چگونه توانست فلسفه قدیم بالاعم و فلسفه سیاسی قدیم را بالاخص در بررسی علمی تاریخ و اجتماع، آگاهانه ادغام کند؟

از لحاظ تاریخی رابطه میان فلسفه سیاسی، و تاریخ و جامعه شناسی که توجه خود را روی توضیح و تبیین چیزهای انسانی - چنانکه هستند - مرکوز دارد، بی اندازه مبهم بوده است. همین کافی است که ما گفته های تحقیر آمیز ارسطو و

سیسرون را درباره تاریخ به یاد بیاوریم . بسیاری از مورخان ، پیر و فلسفه سیاسی قدیم شناخته شده اند، ولی هیچیک از آنها رابطه صحیح میان تاریخ ، و اطلاع از شرایط واقعی اجتماع را با فلسفه سیاسی روشن نکرده است. مقدمات مختصر و اظهارات آنها شاید اشاره یا دلالت ضمنی بريك پاسخ قطعی داشته باشند ، ولی پاسخ قطعی نمی دهند. و بالاخره به خوبی معلوم است که درازمنه جدید افزایش علاقه به تاریخ، به بشر و به اجتماع - چنانکه هستند - نه صرفاً ناشی از به کار بستن موازین موضوعه فلسفه سیاسی قدیم ، بلکه از تردید کردن در تمامی بنیان آن فلسفه بود . آنچه مورد تردید بود نه تنها قابلیت اطلاق موازین عقلی فلسفه سیاسی قدیم بلکه همچنین امکان اثبات این موازین و ارتباط آنها برای درك اوضاع و احوال بالفعل بشر و اجتماع و معتبر بودن این موازین بود. در نتیجه این امر، افق دانش به چیزهایی که بالفعل وجود دارند محدود گردیده و موازین فرومایه تری جایگزین آنها شده بود که همان هدفهایی است که اکثر جوامع آنها را بالفعل دنبال می کنند یا حصول آنها را آسان تشخیص داده اند .

چنین می نماید که ابن خلدون نخستین متفکر بزرگ بود که نه تنها مسائل ارتباط تاریخ و جامعه شناسی را با فلسفه سیاسی قدیم تشخیص داد بلکه در صد برآمد که نظام تازه ای در جامعه شناسی ، در چهار چوبه فلسفه قدیم و مبتنی بر اصول آن ، تدوین کند . حتی می توان گامی فراتر نهاد و گفت که به پندار ابن خلدون ، فلسفه قدیم ایجاب می کند که احوال بشر و اجتماع را چنانکه هست مطالعه کرد . بعلاوه فلسفه قدیم شالوده این مطالعه و استفاده از نتایج آن را فراهم می سازد . از اینرو به دیده ابن خلدون مطالعه در احوال بشر و اجتماع بدانگونه که هست نه تنها با فلسفه قدیم تعارضی ندارد بلکه در واقع ملزوم و مکمل آن است. در کتاب حاضر سعی شده تا نشان داده شود که از چه راه ابن خلدون به این نتیجه رسید و چگونه

این استنتاج، عقیده او را در باره ماهیت تاریخ و جامعه شناسی تحت تأثیر قرار داد.

۲- ابن خلدون نخست طلبه علوم دینی و فلسفی گردید و در محضر بزرگترین مدرس فلسفه در آفریقای شمالی (مغرب) به تحصیل این علوم پرداخت، و آثار اولیه او شامل تفسیرهای متعددی بر آثار ابن رشد است. اگرچه ابن رشد از مریدان صادق ارسطو بود مع الوصف مانند اسلاف مسلمان خود از فلسفه سیاسی افلاطون پیروی می کرد و در واقع تفسیری بر «جمهوریت» افلاطون نوشت. فلاسفه اسلامی، فلسفه سیاسی را يك علم عملی به شمار می آوردند و آن را «تدبیر المدینه» یا «سیاست-المدینه» می نامیدند. این فلسفه برخلاف ریاضیات یا طبیعیات در اصل يك رشته فرضیات یا استنتاجات تنظیم یافته نیست، بلکه مانند پزشکی یا دریاوردی يك صنعت یا فن است - یعنی فن سامان دادن به زندگی گروهی از انسانها. برای کسب مهارت در این فن یعنی دارا بودن حکمت عملی لازم، برای نظم دادن و رهبری کردن يك اجتماع سیاسی، سه چیز مورد نیاز است:

نخست و پیش از هر چیز دیگر، لازم است هدف یا غایتی که اجتماع باید به سوی آن رهبری شود دانسته شود. لزومی ندارد که این هدف یا غایت، مدینه فاضله باشد، ممکن است از حیث کمال، مقام دوم یا سوم را داشته باشد ولی لازم است دانسته شود که بهترین نظام سیاسی کدام است زیرا این معیاری است که به وسیله آن همه سیاستهای دیگر باید سنجیده شوند. سیاستمداری که بدون حتی مختصر آگاهی از بهترین نظام سیاسی، مدعی رهبری يك اجتماع سیاسی گردد مانند پزشکی است که مدعی درمان يك بیمار شود بی آنکه حتی کوچکترین آگاهی از تندرستی کامل داشته باشد.

دوم اینکه لازم است از شرایط واقعی اجتماعی که سیاستمدار می خواهد فن

سیاسی خود را در آن به کار ببرد، اطلاع حاصل شود، ولو اینکه اطلاع از مدینه فاضله» بدون اطلاع دقیق از نظامهای سیاسی موجود امکان پذیر گردد، باز هیچ سیاستمداری نمی تواند اجتماع خود را به سوی آن رهبری کند بی آنکه نخست ماهیت واقعی اجتماع خود و نیروهایی که آن را به جنبش در می آورند بیطرفانه تجزیه و تحلیل و از آنها اطلاع حاصل نماید. زیرا سیاستمدار، نه در يك اجتماع مفروض، بلکه در اجتماع معلومی فرمانروایی می کند که دارای مسائلی خاص است و او در شرایطی خاص و منحصر به فرد عمل می کند. همچنانکه پزشك مرضی را که می خواهد درمان کند باید بشناسد، سیاستمدار نیز باید از بیماریهای اجتماع خود دانشی هرچه ژرفتر حاصل کند. يك جزء ضروری از این دانش اینست که جامعه خود را با موازین و معیارهایی که بهترین نظام سیاسی به دست می دهد بسنجد. سیاستمداری که از این سنجش خودداری می کند و خود را در خوب و بد و فضیلت و رذیلت بی طرف اعلام می کند، مانند پزشکی است که خودداری می کند که يك مرض را مرض بنامد و خود را درباره بیماری و تندرستی بیطرف اعلام می نماید.

سوم اینکه ورزیدگی در فن فرمانروایی از راه تجربه در فرمانروایی به دست می آید و مانند همه فنهای دیگر از تجربه عملی اکتساب می شود. ماهیچ پزشکی را صرفاً به این دلیل پزشك حاذق نمی دانیم که از ماهیت تندرستی و یکی دو بیماری اطلاع دارد، بلکه درباره يك پزشك از روی قابلیت او در درمان کردن بیماران داوری می کنیم و این مهارتی است که او از راه ورزش در فن خود به دست می آورد. بدهمین-سان يك سیاستمدار ورزیده کسی است که از راه تجربه عملی در فن فرمانروایی بینش یا آن حکمت عملی را کسب کرده باشد که بتواند تشخیص بدهد که در شرایطی خاص بهترین اقدام کدام است.

ابن خلدون در اوایل زندگی در امور سیاسی فعالیت جدی داشت و به دگرگونی

انقلابی در افریقای شمالی و اسپانیای مسلمان یعنی خطه‌ای که هرج و مرج سیاسی و انحطاط درهمه مظاهر زندگی حکمفرمایی مطلق داشت علاقه شدید نشان می‌داد. وی زمانی ندیم و مشیر سلطان مراکش بود، سپس معلمی شد که می‌کوشید تا به سلطان غرناطه فلسفه بیاموزد و بعد در بجایه وزیر اعظم گردید. تمام این کوششها به ناکامی انجامیده بود. حکمت سیاسی هدف را به او آموخته بود. اما او از رهبری اجتماع خود بسوی آن عاجز آمد، زیرا از شرایط واقعی و اوضاع و احوال خاصی که او می‌خواست تغییر بدهد دانش کافی نداشت. ابن خلدون آن دانش را با تاریخ یکی شناخت. در نتیجه توجه خود را به مطالعه تاریخ معاصر سرزمین خویش معطوف داشت تا بدلت عجز خود پی ببرد.

هیچ گونه قرینه‌ای در دست نیست که دلالت بر این داشته باشد که ابن خلدون توجه خود را به این دلیل از فلسفه سیاسی به تاریخ معطوف کرد که در معتبر بودن معیارهای فلسفه سیاسی یا مؤثر بودن یا ارزنده بودن آنها تردید داشت. در هیچ جا او حتی با ایماء و اشاره نیز نمی‌فهماند که انتظار داشت تاریخ جایگزین فلسفه سیاسی بشود و به او هدفهای تازه و مؤثرتری برای زندگی سیاسی بدهد. از اینرو روی آوردن ابن خلدون به تاریخ دلالت بر بریدن او از فلسفه سیاسی ندارد. بلکه معنایش فقط اینست که او پی برد که تحقق یافتن معیارهایی که فلسفه سیاسی به دست می‌داد مستلزم آگاهی از اوضاع و احوال واقعی بود که این معیارها بایستی در قبال آنها، تحقق یابد. تاریخ وقتی برای این منظور مطالعه گردد فلسفه سیاسی رانیز متضمن می‌شود. ولی برای اینکه تاریخ برای رجال سیاسی دارای ارزش واقعی باشد باید رویدادهای واقعی را تعیین و ماهیت خاص و علل و اسباب آنها را تشریح کند.

۳ - ابن خلدون ادبیات تاریخی اسلام را مورد تحقیق قرار داد و به این نتیجه

رسید که هیچ مورخ بزرگی از تاریخ افریقای شمالی و اسپانیای مسلمان در قرون هشتم و نهم هجری ذکر نکرده است. پس شخصاً و بر اساس گزارش راویان، مطالب و مواد گرانبهایی برای این تاریخ گرد آورد و بر آن شد که خودش آن را بنویسد. نوشتن تاریخ برای ابن خلدون این معنی را داشت که تجارب و اطلاعات پراکنده را به صورت يك «كل» قابل فهم در آورد [به عقیده او] نخست بایستی حقایق مربوطه گردآوری و درستی آنها تعیین شود و گرنه تاریخ نویس صرفاً خبرهای ساختگی افسانه سرایان و راویان مغرض را که برای آیندگان یا مردان عمل هیچ ارزشی ندارد تکرار خواهد کرد. ولی ضمناً این مطالب باید طوری تنظیم شوند که ماهیت و علل رویدادها و درسهایی را که می توانند به مردان عمل بیاموزند آشکار سازند. تاریخ کتبی يك کار فکری است که از طریق آن مورخ نه تنها حقایق و مطالب، بلکه داوریهای خود را نیز در باره رابطه آنها، معنای آنها و ارزش آنها برای آیندگان به جا می گذارد.

مورخ برای آنکه بتواند وظیفه خود را انجام بدهد به ابزارهای گوناگون و مباحث فرعی نیازمند خواهد بود. برخی از اینها بستگی به چگونگی مواد و مطالب او دارد. مثلاً يك مورخ مسلمان که منابع خبری او اکثر سینه به سینه و شفاهاً نقل شده باید سیرت و قابلیت اعتماد ناقلان را بداند. ولی مورخ قطع نظر از نوع مطالب و مواد خود احتیاج به يك رشته معلومات عقلی منظم و مرتب در باره ماهیت و علل و اسباب رویدادها به طور کلی یا عمران (فرهنگ) بشری دارد که مقصود ابن خلدون از آن، مجموعه ای از عادات و رسوم و عرف و صنایع يك اجتماع بشری است. زیرا به عقیده ابن خلدون انتخاب، تنظیم و درك رویدادهای تاریخی مستلزم داشتن نظریه ای در باره عمران است و پذیرفتن ضمنی این نظریه بیشتر ممکن است

به اشتباه در داوری بینجامد تا موافقی که صریحاً تنظیم یافته و مورد مطالعه قرار گرفته باشد. ابن خلدون همه دانشهایی را که بر او معلوم بود از دینی و عقلی، مورد تحقیق قرار داد و به این نتیجه رسید که هیچیک از آنها نمی تواند ادعا کند که طبیعت و علت های عمران بشری را به طور معقول و منظم مورد بررسی قرار داده است. البته پاره ای از علوم عملی دینی چون فقه به مطالعه مسائلی پرداخته بودند همانند مسائلی که ابن خلدون بر آن بود تا مورد تحقیق قرار دهد، ولی آن علوم این کار را صرفاً به طور ضمنی و فرعی انجام داده بودند، زیرا هدف فلسفه سیاسی سامان دادن به امور شهر به آیین حکمت، و هدف فن خطابه برانگیختن مردم به پذیرفتن یار کردن يك عقیده، و هدف علم فقه اجرای احکام شرع است. از اینرو ابن خلدون احساس کرد که برای نوشتن يك تاریخ وافی در باره زمان و سرزمین خود باید مقدماً دانش نوینی بنیاد نهد که صرفاً باماهیت و علت های عمران بشری سروکار داشته باشد.

ابن خلدون پایگاه این دانش نوین عمران را به روشنی تعریف کرده می گوید: ابزاری برای فهم و نوشتن تاریخ است. چون تاریخ يك علم عملی است که برای کسب مهارت در فن فرمانروایی مورد نیاز است، از اینرو هدف غایی علم عمران اینست که به تهیه تاریخی که برای سیاستمداران سودمند باشد یاری کند. پس علم عمران متعلق به آن قسمت از فلسفه سیاسی است که با فهم اوضاع و احوال خاصی سروکار دارد که در قبال آن، سیاستمدار باید دست به عمل بزند. هر چند هدف علم عمران با هدف فلسفه سیاسی از این حیث فرق دارد که علم عمران فقط به درك رویدادهای واقعی بسنده می کند، ولی با فلسفه سیاسی سازگاری دارد و برای آن لازم به نظر می رسد، زیرا علم عمران به آگاهی دقیق و صحیح از رویدادهای تاریخی که برای راهنمایی يك اجتماع سیاسی ضرورت دارد یاری می کند. ولی اگر علم

جدید برای فلسفه سیاسی تا این اندازه سودمند است، پس چرا متقدمان یا یونانیان که بانی فلسفه سیاسی بودند اقدام به تدوین آن نکردند؟ ابن خلدون که البته خود این سؤال را مطرح می‌کند به آن چنین پاسخ می‌دهد: متقدمان ارزش يك علم را باغایت یا «ثمره» آن می‌سنجیدند. علم عمران اگر از این دیدگاه در نظر گرفته شود ارزش آن «ناچیز» است و ضمناً علم چندان شریفی هم نیست. از اینرو متقدمان به آن توجهی نکردند. پس ابن خلدون آگاه است از اینکه هرگاه به علم جدید از لحاظ فلسفی یعنی از دیدگاهی بنگریم که سودهای نسبی دانشهای گوناگون را مقایسه می‌کند، در آن صورت هدف علم عمران (که عبارت از درك رویداد های واقعی است) مسلماً از بسیاری از دانشهای دیگر پایینتر است. علم جدید هر چند به‌طور قطع سودمند است با اینحال برای کسب مهارت در فن حکومت، حائز کمال اهمیت نیست. چون ما دیدیم که يك فرمانروای زبردست احتیاج به این دارد که اوضاع واحوال واقعی اجتماع خود را بداند و از اینرو محققاً به آگاهی از تاریخ آن نیز نیازمند است. ابن خلدون هم می‌گوید که يك سیاستمدار هوشمند شاید بتواند بدون یاری دانش اصولی و منظمی چون علم عمران، شرایط واقعی اجتماع خود را بداند و ماهیت و علل رویدادهای محیط خود را به‌فراست درك کند. به همین سان يك مورخ هوشمند شاید بتواند رابطه میان رویدادها را تشخیص دهد و معنی آنها را بدون فراگرفتن علم عمران بفهمد. و بالاخره ماهیت و علل رویدادهای پاره‌ای زمانها و برخی ملتها ممکن است آشکار باشد و نیازی به تنظیم و ترتیب نداشته باشد. شاید وضع آتن در قرن پنجم چنین بود و از اینرو متقدمان احتیاجی به این ندیدند که يك علم عمران تدوین کنند تا به آنها در فهم تاریخشان یاری کند.

در هر حال، يك نکته به اندازه کافی روشن است. به عقیده ابن خلدون علم جدید عمران حائز کمال اهمیت نبود و در پاره‌ای جاها و گاهها حتی ضرورت هم نداشت.

ولی این گفته شامل افریقای شمالی و اسپانیای مسلمان در زمان او نمی‌گردد. انحطاط آن سرزمین يك واقعیت بارز بود ولی علت‌های آن روشن نبود. برای پی‌بردن به علت‌های آن لازم بود به پشت (پرده) رویدادهای ظاهری تاریخ رخنه کرده شود و این کار نیاز به علم عمران داشت. و نیز روشن است که ابن‌خلدون طبیعت عمران را صریحاً به این قصد مورد تحقیق قرار داد که تاریخ را درك کند و بنویسد، و به این دلیل به تاریخ روی آورد که آن را برای اقدام سیاسی سودمند می‌دید. و این نکته تنها از نظر شرح حال او اهمیت ندارد بلکه حائز اهمیتي فراتر از آن است. درست است که علم عمران به عنوان يك دانش عقلی که هدفش روشن ساختن طبیعت و علل رویدادهای واقعی است، يك علم کلی و جامع است، ولی محتوی آن باید از همه رویدادهای معلوم گرفته شود، زیرا داشتن علم عمرانی که تنها مبتنی بر رویدادهای شمال افریقا و اسپانیای مسلمان در قرن نهم هجری باشد، به همان اندازه مسخره است که يك علم جانورشناسی که فقط از جانوران قرن نهم هجری افریقای شمالی و اسپانیای مسلمان گفتگو کند. در نتیجه ابن‌خلدون نقشه اولیه خود را برای نوشتن تاریخ معاصر آن خطه به کنار گذاشت و به نوشتن يك تاریخ عمومی همت گماشت. گذشته از همه اینها علم عمران می‌بایستی تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی را بررسی کند و اهمیت درون ذاتی آنها را قطع نظر از ارتباط عملی آنها معلوم نماید. این را ممکن است هدف نظری علم عمران نام نهاد. ولی به عقیده ابن‌خلدون علم عمران در درجه نخست يك علم عملی است نه نظری. علمی است که در آن نظر، تابع عمل است زیرا هدف غایی آن اینست که عواملی را که مانع از رهبری کردن جوامع واقعی به سوی بهترین نظام سیاسی می‌شود روشن سازد و به‌ویژه علت انحطاط سرزمین مورد بحث او را توضیح دهد و معلوم کند که چه چیزهایی او را مانع از آن گردید که جامعه‌اش را به سوی کاملترین نظام سیاسی رهبری کند و علل شکست و

ناکامیهای سیاسی او چه بود، و به او یاری کند تا در آینده با دوراندیشی بیشتری دست به کارزند. ممکن است ابن خلدون این مقصود را در هر صفحه از کتابهای خود تکرار نکند و مسلماً حواس او را به سرحد جنون به خود مشغول نداشته است. اجازه نمی‌دهد که این مطلب فهم او را تیره یا افق اندیشه او را تنگ کند. ولی با همه این اوصاف، این قصد در زیر تمامی بنای علم عمران قرار گرفته و بسیاری از ویژگیهای آن را نمایان می‌سازد.

ویژگی اصلی و مهم علم عمران اینست که توجه خود را روی مطالعه و تعلیل رویدادهای واقعی مرکوز می‌کند. اینکه چنین کاری اصلاً امکان پذیر است، و اینکه آیا می‌تواند علمی از چیزهای بالفعل و ناقص وجود داشته باشد، البته مسئله‌ای است باریک و حساس، به ویژه در چهارچوب سنت افلاطونی فلسفه سیاسی. ابن خلدون عقیده داشت که این کار امکان پذیر است و در این عقیده بیش از پیشینیان مسلمان خود از ارسطو پیروی می‌کرد. و انگهی دانش نوین او پاره‌ای مسائل، پاره‌ای از جنبه‌های روش علمی تحقیق و پاره‌ای اصول علمی را تأکید می‌کرد:

الف - مسائلی که در علوم عملی به آنها توجه کافی نشده بود در علم عمران به آنها برجستگی داده شده است. مثلاً ابن خلدون به نفوذ محیط در زندگی اجتماعی، به رابطه میان آب و هوا و رستن گیاهان و حاصلخیزی زمین با سیرت و تکامل بنیاد های اجتماعی، به نیازمندیها و خواستههای اصلی بشر، و به طرق کسب معاش انسانها توجه فراوانی مبذول داشته است.

ب - ابن خلدون به تحقیق درباره منشأ و تکامل اجتماع و اشکال بدوی زندگی اجتماعی توجه بسیار زیادی معطوف می‌دارد و می‌پندارد که این نیازمندیها و خواستههای ضروری و دائمی انسانها را توضیح و تبیین می‌کنند. تحقیق درباره اینکه بشر در آغاز چگونه می‌زیست به هیچ وجه تابع اصل غایت نیست. در واقع او نشان

می‌دهد که عمران بدوی ناقص است و گرایش به این دارد که جامعه تحول و تکامل یافته به عمران کاملتری که خودش آن را «حضری» یا متمدن می‌داند تبدیل شود. ولی در ضمن ابن خلدون می‌کوشد تا ماهیت عمران بدوی و عناصری که در آن غلبه دارند (مانند شرایط افراط آمیز محیط، شهوت جنگ و احساسات ایلی) و موانع از ایجاد عمران بدوی و اشکال کاملتر بنیادهای اجتماعی آن می‌شوند نمایان سازد.

ج - و بالاخره پاره‌ای اصول که همواره در اکثر اجتماعات حاکم بوده ولی در علوم عملی به این دلیل تأکید نشده‌اند که چندان شریف، یا نسبت به کمال بشر، حائز اهمیت نبوده‌اند مورد توجه بی‌اندازه قرار می‌گیرند. ابن خلدون روی نیازهای مادی اکثر انسانها و خواهشهای جسمانی و نفسانی که آنها را وادار به پاره‌ای رفتارها و کردارها می‌سازد و عادات اجتماعی آنها را تعیین می‌کند تکیه می‌کند. نیز شرایطی را که برای تحقق یافتن مقاصد انسان ضرورت دارند و فقدانشان ارضای خواهشهای بشری را مانع می‌شود یا محدود می‌نماید، تأکید می‌کند. این تأکید روی علت‌های مادی و فاعلی البته معنایش این نیست که ابن خلدون علت‌های صوری و غایی را نادیده می‌گیرد. ولی روشن است که به دو علت صوری و غایی توجه کمتری مبذول می‌دارد و اشاره مختصر او به آنها در علم عمران همواره محدود به تجلیات برون‌ذاتی آنها می‌باشد. ابن خلدون همیشه علاقه‌مند به آن هدفهای بشر است که در تاریخ تحقق پذیرفته‌اند نه به هدف غایی بشر قطع نظر از اینکه وجود خارجی داشته باشد یا نداشته باشد.

این ویژگیها، علم عمران ابن خلدون را تا اندازه‌ای امری جلوه‌گر می‌سازد. ابن خلدون بی‌نهایت علاقه‌مند است که با احتیاط و واقع‌بینی فوق‌العاده‌ای رویدادهای واقعی را توضیح دهد، رابطه آنها را بررسی کند، گرایشهای آنها را بنمایاند و نظم و ترتیب آنها را تحلیل کند. علاقه‌مند است شیوه زندگی اکثر آدمیان و

امیدها و خواهشهای آنان، محدودیتهای ناتوانیهایشان و چگونگی اعتلاء و انحطاط جوامع بشری را درك كند. تا آن حد، ابن خلدون شباهت به بسیاری از متفکران امروزی دارد. ولی اگر از این شباهت چنین نتیجه گیری کنیم که شالوده فلسفی علم عمران ابن خلدون شالوده علوم اجتماعی امروزی است خبطی بزرگ مرتکب شده ایم. ابن خلدون عقیده داشت که آگاهی از وضع بالفعل جوامع انسانی، مستلزم يك شیوه تجربی است که به وسیله آن سوابق و معلومات باید گردآوری و تنظیم گردند، اما خودش پیرو فلسفه تجربی نبود. عقیده نداشت که ماهیت و علل چیزها، ساختمانهای ذهنی هستند و هیچگونه مابزائی در عالم واقع هستی ندارند. معتقد بود که درك منشأ و مراحل گوناگونی زندگی اجتماعی می تواند ماهیت پاره ای عادات و رسوم و حتی پاره ای گمانها را روشن سازد ولی معتقد به اصالت تاریخ نبود. عقیده نداشت که اینک مراحل رشد و تکامل يك اجتماع بخصوص و عقاید سائر در آن، نهادها یا آثار هنری یا شیوه زندگی آن را کاملاً روشن می کنند. معتقد بود که عوامل طبیعی جغرافیایی، زیست شناسی، روانشناسی و اجتماعی تکامل و ماهیت عمران را روشن می کنند، ولی معتقد به اصل موجبیت (دترمینیسم) نبود. عقیده به این نداشت که زندگی اجتماعی یکسره تابع قانون است، یا تمام مظاهر عمران را باید از حیث شکل شناسی تعیین نمود، یا همه تصمیمهای بشری به وسیله کیفیات برون ذاتی تعیین می شوند. عقیده داشت که اندیشه علمی پاره ای گرایشها و ترتیبها را در تحول و تکامل اجتماعی آشکار خواهد ساخت. ولی معتقد به فلسفه تحصلی (Positivism) نبود. عقیده نداشت که اینک عقل از توضیح این گرایشها و ترتیبها نسبت به طبیعت انسانی و کمال او، ناتوان است. معتقد بود که علم عمران مالا يك علم عملی است، اما اعتقاد به اصالت عمل نداشت. معتقد نبود که اینک موفقیت، تنها معیار حقیقت است یا اینک اهتمام بشر به عمل، افق علم و داوری او را محدود

می کند . به عقیده او اطلاع از ماهیت بشر و اجتماع و چگونگی وجود واقعی آنها ضرورت داشت ، ولی معتقد نبود که این اطلاع بدون « معیار سنجش » یا بدون اطلاع از غایت حقیقی بشر و اجتماع و همچنین مدارج کمال آن ، امکان پذیر باشند . زیرا تنها با داشتن این اطلاع او می توانست فعلیت را بسنجد و درجه ناکاملی آن را تشخیص دهد ، عواملی را که مانع از تحقق غایت بشر و ایجاد بهترین جامعه می شوند معلوم دارد ، توضیح دهد که چه درجه از کمال در شرایط گوناگون میسر است ، روشن سازد که تا چه حد و در چه جهاتی این شرایط باید تغییر یابند تا درجه بالاتری از کمال را به تحقق رسانند ، و بیان کند که تحت چه شرایطی ، تغییر به احسن محال است و يك مرد دوران دیش نباید به آن مبادرت ورزد .

۴ - ابن خلدون اندکی پس از آنکه کار خود را روی علم عمران به پایان رسانید ، نگارش تاریخ عمومی خود را آغاز کرد . این ، به وضوح می رساند که قصد اصلی او که نوشتن تاریخ بود تغییر نیافته بود . ابن خلدون به این دلیل به علم عمران روی آورده بود که آن را يك ابزار ضروری برای نوشتن تاریخ مورد نظر خود می دانست . سیرت و بنیان علم عمران متوجه این مقصود آنی بود و تا حد زیادی توسط آن تعیین می گردید . از این مهمتر آنکه ابن خلدون علم عمران را در نوشتن تاریخ به کار می برد . بدینسان تقدم تاریخ بر علم عمران نه تنها به گفتار بلکه به کردار نیز نشان داده می شود ، زیرا ابن خلدون سی سال آخر عمر خود را به نوشتن تاریخ گذرانید . پس مطالعه و فهم تاریخ برای ابن خلدون همچنان ضرورت خود را حفظ می کند . علم عمران جایگزین تاریخ نمی شود و از اهمیت آن نمی کاهد . علم عمران وظایفی را که سابقاً تاریخ انجام می داد انجام نمی دهد . فهم ماهیت عمومی و علل رویدادهای تاریخی به وضوح ، فرع بر رویدادهای عینی و واقعی قرار گرفته است . معنای این در صورتی روشن می شود که مابینیم به چه دلیل ابن خلدون به

تاریخ روی آورد و از آن چه انتظاری داشت. هم او مصروف به این بود که اجتماع خود را به سوی هدفی که فلسفه سیاسی تعیین کرده بود رهنمون شود. او به این دلیل کامیاب نشده بود که از اوضاع و احوال خاصی که در قبال آن بایستی عمل کند آگاهی لازم را نداشت. هیچ علمی نمی توانست این آگاهی را به او بدهد زیرا علم، بنا بر تعریف، نمی تواند علل معین و عرضی رویدادهای بخصوصی را روشن کند. فقط تاریخ می تواند به مرد عمل بیاموزد که دیگران در شرایط متشابه چگونه عمل کردند، چه راههایی را برگزیدند و تا چه اندازه کامیاب یا ناکام شدند. فقط تاریخ می تواند علل خاص رویدادهای خاصی را بیان کند و نشان دهد که آیا راههای انتخاب شده و تصمیمهای متخذه خوب بودند یا بد، و درست عمل شدند یا نه. ابن خلدون به تاریخ روی آورد تا بفهمد که چه عواملی مانع از تحقق مصالح همگان می شود یا تحقق آن را دچار محذور می کند. فقط تاریخ می تواند به او بیاموزد که چرا تحقق مصالح همگان در شرایط خاصی دچار مانع و محذور می شود. ابن خلدون به تاریخ روی آورد تا به علل، حدود و جهت انحطاط موطن خود در زمان حیاتش پی ببرد. فقط تاریخ می تواند تعیین کند که در زمانها و جاهای خاص چه روی داده بود یا چه روی می دهد. و بالاخره به تاریخ روی آورد تا از آن یاری بگیرد که دوراندیشانه تر و خردمندانه تر عمل کند. فقط تاریخ می تواند به مرد عمل یاری کند تا تشخیص دهد که چه راههای متفاوتی به روی او باز است و تا چه حدودی می تواند، به تحقق آرمانهای خود امیدوار باشد و از آن حدود فراتر نرود. هیچکدام از اینها از علم عمران ساخته نبود، زیرا تاریخ است نه علم عمران که ارتباط هر چه نزدیکتر با اقدام سیاسی دارد.

۵- ولی این نباید ما را بر آن دارد که در ارزش تاریخ در نظر ابن خلدون، راه گزافگویی بینماییم. انتظار او از تاریخ از این حد فراتر نمی رود که به او یاری

کند تا معیارها و هدفهایی را که قبلاً از فلسفه سیاسی آموخته بود به کار بندد. پس علاقه ابن خلدون در کار بستن معیارها و هدفهایش، منجر به ترك یا تنزل این معیارها و هدفها نمی شود. بلکه برعکس چنین می نماید که چون او حاضر نبود در مورد معیارها و هدفهای خود سازش کاری کند و چون میل نداشت از معیارهای جامعه خود یا هر معیار دیگری صرفاً به این دلیل پیروی کند که به کار بستنش آسانتر است، ابن خلدون به تاریخ روی آورد تا پیاموزد که چگونه و تا چه حدود می توانست معیارهای تغییر ناپذیری را به کار ببرد که از تاریخ برترند و او می دانست که تحققشان اگر محال نباشد دشوار است.

از اینرو ابن خلدون ما را با کشش مداوم میان معیارهای تاریخی و هدفهای فلسفه سیاسی، و معیارها و هدفهای ناقصی که در اجتماعات بالفعل پیروی می شوند رو برو می سازد. ابن خلدون در نامه ای که به (ابن الخطیب) وزیر غرناطه در باره فعالیت های سیاسی خود نگاشت میل شدید خود به اصلاح جامعه خویش را «بیماری درمان ناپذیری» توصیف کرد که او نمی توانست خود را از آن برهاند. درست است که مطالعه او در باره ماهیت تاریخ و عمران، یهودگی کوششهای او را در افریقای شمالی و اسپانیای مسلمان به او فهمانید و ابن خلدون به مصر مسافرت کرد که اوضاعش با ثبات تر بود و او می توانست کارهای ادبی خود را با آسودگی خیال دنبال کند، ولی میل شدید او به عمل و اصرار او به اینکه به جامعه خود معیارهایی شریفتر از آنچه به کار می بردند عرضه دارد همچنان پابرجا ماند. ابن خلدون مانند ابن رشد منصب قضاء را بر عهده گرفت. مصریان از سختگیری او در کار قضاوت و همچنین بی اعتنائی او به رسومشان براو خرده گرفتند، ولی از دیدگاه ابن خلدون معنای منصب جدید این بود که حکم شرع را اجرا کند و به اجتماع یادآور شود که چه وظایفی در برابر خداوند دارد. شاید امت اسلامی نمی توانست بهترین نظام سیاسی را برقرار کند،

ولی معتقد به يك نظام الهی بود که به وسیله پیامبر وضع شده بود. ابن خلدون مراقبت می کرد تا آن جامعه تنها به اظهار وفاداری لفظی شریعت اکتفاء نکند.

ابن خلدون به تاریخ روی نیاورد تا معیارها و هدفهای خود را بیابد یا بفهمد چگونه فکر تدریجاً به فعل درمی آید و نیز به این منظور به تاریخ روی نیاورد که مسیر آینده تاریخ را پیش بینی کند و تکلیف آینده خود را بداند تا بتواند به جریان پیشاپیش تعیین شده تاریخ پیوندد. در نظر او هیچ علمی نمی توانست کردار آینده انسان را تعیین کند. این همچنان ثمره يك فنی است که مستلزم دانش از غایت بشر و اجتماع و دانش از اوضاع و احوال بالفعلی است که تاریخ به دست می دهد، منتها باید از راه تجربه به تکامل برسد. پس از مجهز شدن به چنین دانشی، این وظیفه مرد خردمند است که تشخیص دهد تحت شرایط خاصی بهترین کردار کدام است. مرد خردمند از وظیفه گزینش راه درست فارغ نمی شود. تاریخ، حتی هنگامی که به یاری علم جدید عمران تعیین و تشریح می گردد، ممکن است به خردمند یاری کند تا راه بهتری برگزیند، اما نمی تواند راه را برای او برگزیند.

پایان

کتابنامه

فهرست ذیل مرکب از سه قسمت است :

۱ - آثار ابن خلدون .

۲ - دیگر مآخذ قدیم عربی .

۳ - نشریات ، دایرة المعارفها و دیگر مراجع .

۱ - چاپ کامل یا بخشهایی از مهمترین اثر ابن خلدون ، « کتاب العبر » و نسخه خطی اثر پیشین او « لباب المحصل »^۱ به ترتیب الفبایی بر حسب حرف یا حروفی که به عنوان علامت اختصاری در پا نوشتها آمده مرتب شده اند . هنوز از همه بخشهای « کتاب العبر » چاپ نهائی کامل در دست نیست . « کع » که تنها چاپ کامل این کتاب است معتبر نیست؛ و صرف نظر از جلد های سوم و چهارم و پنجم این چاپ که از آنها هیچ چاپ دیگری وجود ندارد ، از دیگر جلد های آن جز برای مقابله با چاپهای غیر کامل کد ، کعف ، مق ، ت و تم استفاده نشده است^۲ .

۱ - این اثر را پ . لوچیانو رویو در سال ۱۹۵۲ چاپ کرده که پس از اتمام این تحقیق به دست من رسیده است . لیکن تطبیق محل مرجوعات من به نسخه خطی منحصر بفر د اثر با نسخه چاپی دشوار نیست

۲ - اثر کم اهمیت تری از ابن خلدون درباره عرفان به تازگی پیدا شده است . عنوان آن « شفاء السائل لنهذیب المسائل » است . در کتابخانه های خصوصی ممالک غربی افریقای شمالی -

۲ - نسخه‌های چاپی و خطی در این قسمت از کتابنامه به ترتیب الفبایی بر حسب نام یا شهرتی که مصنفان بدان معروف گشته‌اند مرتب شده است. ذیل نام هر مصنفی، آثار او باز به ترتیب الفبایی بر حسب عنوانهای اختصاری کتب که در پانوشتها آمده مرتب شده است. این عنوانهای اختصاری معمولاً به صورتی اختیار شده که در کتب عربی قدیم یاد شده است. به دنبال هر عنوان اختصاری عنوان کامل و عنوان یا عنوانهای فرعی آمده است. در هر مورد که ناشی ترجمه عنوان کتاب را به یکی از زبانهای اروپای غربی داده آن ترجمه عنوان نیز در ابر و ذکر شده است. معلومات کتابنامه‌ای بیشتر در باره آثار یاد شده و معلومات زندگینامه‌ای بیشتر در باره مصنفان این آثار را با استفاده از فهرست عناوین در جلد سوم «تاریخ ادبیات عرب» بروکلمان به آسانی می‌توان به دست آورد.

۳ - ماده‌های این قسمت فقط شامل مآخذی است که با حروف اول کلمات

→ چند نسخه خطی از آن موجود است «دارالکتب المصریه» از یکی از قدیمیترین این نسخ (به شماره ۲۴۲۹۹ ب) نسخه‌ای عکسی فراهم آورده است. این کتاب رساله‌ای است مفصل در تفسیر مباحثه‌ای بین عرفای مسلمان اسپانیا در حدود پایان قرن ششم هجری و مسئله مورد بحث عبارت بوده است از اینکه آیا برای سالک طریقت، مرشد ضروری است یا خواندن نوشته‌های معروف درباره عرفان کفایت می‌کند. ابن خلدون، پس از مقدمه مفصلی درباره تاریخ عرفان اسلامی، جواب می‌دهد که سالک در درجات مختلف سلوك احتیاجات مختلفی دارد و در برخی از درجات، خواندن کتابها او را کفایت می‌کند و در دیگر درجات مرشد لازم است. در خلال مباحثه، درباره عرفان اسلامی و تاریخ آن مطالب تفصیلی مهمی آورده است. با اینهمه، مجموعاً از دریافت کلی که از ماهیت عرفان در «کتاب العبر» دارد منحرف نمی‌شود. طنجی مصحح «ت» مسئول تصحیح این متن است. وی همچنین مشغول تهیه چاپ جدیدی از «مق» است.

کتاب مهم دیگری که در این زمینه تهیه شده ترجمه انگلیسی «مق» است بوسیله فرانتس-روزنتال که قرار است بزودی (۵۷-۱۹۵۶) در نیویورک بچاپ برسد. شماره صفحات «مق» در حاشیه آن خواهد آمد و شامل کتابنامه مشروحی نیز خواهد بود که به همت و جی. فیشل فراهم آمده است (در مورد این اطلاعات مرهون الطاف استادان طنجی، روزنتال و فیشل هستم).

عنوان آنها در پانوشتها ذکر شده است . اطلاعات کتابنامه‌ای دربارهٔ مآخذی که علامت اختصاری برای آنها اختیار نشده ، و دربارهٔ مآخذ درجهٔ دوم (از جمله مآخذ به زبانهای شرقی) ، و همچنین دربارهٔ متون کلاسیک و قرون وسطایی غربی که برای آنها تاکنون شکل و صورت عام ارجاعی به کار نرفته ، در نخستین موردی که در پانوشتها ذکر شده اند یافت می‌شود .

۱ - آثار ابن خلدون

کد کتاب الدول الاسلاميه بالمغرب.

به تصحيح بارون دسلان (۲ جلد، چاپ الجزيره، ۱۸۴۷ - ۵۱). مطابق است با ج ۶ و ۷ کع.

کع کتاب العبر و ديوان المبتداء والخبر في ايام العرب و العجم والبربر و من عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر.

به تصحيح نصر الهوريني (۷ جلد چاپ بولاق، ۱۸۶۷ میلادی/۱۲۸۴ هجری).

کعف کتاب العبر.

به تصحيح علال الفاسي و عبد العزيز بن ادريس (۲ جلد، چاپ قاهره، ۱۳۵۵ هجری، ۱۹۳۶ میلادی). مطابق است با ج ۲ کع.

ل لباب المحصل في اصول الدين.

نسخه خطی اسکوریال (رجوع شود به :

H. Derenbourg and È. Lévi-Provençal Les
manuscripts arabes de l'Escorial III [Paris 1928]

163 [No. 1614])

مق مقدمه ابن خلدون.

به تصحیح بانواتین. م. کاترمر E. M. Quatremère در سه جزء (چاپ پاریس ۱۸۵۸ م).

[' Notice et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi et autres bibliothèques, publiés par l' Institut Impérial de France.' t. 16-18, premières parties ; also ' Tirage à part des . . '] (Paris 1858) .

مطابق است با ج ۱ کع.

[همین نسخه مورد مراجعه مترجم کتاب بوده است]

ت التعریف بابن خلدون و رحلته غرباً و شرقاً.

به تصحیح محمد بن تاویت الطنجی [. Âthâr Ibn Khaldûn , Vol . I]

چاپ قاهره ، ۱۹۵۱ / ۱۳۷۰ .

تم ترجمه مقدمه ابن خلدون به ترکی .

توسط پرنزاده و به تصحیح الحاج عبدالرحمن حافظ افندی و محرم حافظ افندی (قاهره ۱۲۷۵ هجری) مطابق است با ج ۱ کع . ترجمه ترکی به ص ۵۲۲ (مطابق مق ج ۳ ص ۱۴) ختم می شود و مابقی به زبان اصلی (عربی) است .

۲ - دیگر ماخذ عربی قدیم

ابن ابی اصیبعہ (متوفی ۶۶۸ ھ . ق = ۱۲۷۰ م) :

عیون کتاب عیون الانباء فی طبقات الاطباء .
به تصحيح مولر August Müller (۲ جلد ؛ قاہرہ و گونیکسبرگ
۱۲۹۹ / ۱۸۸۲ ، ۱۸۸۴) .

ابن ابی الربیع (دوران کمال در حدود ۶۴۸ ھ . ق = ۱۲۵۰ م) :

سلوک کتاب سلوک المالك فی تدبیر الممالك .
به تصحيح محمد السملوطی (چاپ سنگی [قاہرہ ۱۲۸۶ ھجری ؟]) .

ابن الاثیر (متوفی ۶۳۰ ھ . ق = ۱۲۳۲ م) :

کامل الکامل فی التاریخ .
به تصحيح تورنبرگ (۱۴ جلد ، لیڈن و اوپسالا ۱۸۵۱ - ۱۸۷۶) .

(Chronicon quod perfectissimum inscribitur), ed . C . J . Tornberg (14 vols . ; Lugduni Batavorum and Upsaliae 1851 - 76).

ابن الاحمر (متوفی ۸۱۷ ھ . ق = ۱۴۱۴ م) :

روضہ روضة النسرین .

به تصحيح ج . بوعلی و ژرژمارسه (پاریس ، ۱۹۱۷) .

(Histoire de Beni Merin, rois de Fâs) , ed.
G . Bouaïi and G . Marçais [' Publications de la

Faculté des Lettres d' Alger . Bulletin de correspondance africaine' , t . 55] (Paris 1917).

ابن باجه (متوفی ۵۳۳ هـ . ق = ۱۱۳۸ م) :

تدبیر تدبیر المتوحد .

به تصحیح آسین پالاثیوس (مادرید ، ۱۹۴۶) .

(El régimen del solitario) , ed . M . Asín

Palacios (Madrid 1946) .

ابن بسام (متوفی در حدود ۵۴۲ هـ . ق = ۱۱۴۷ م) :

ذخیره الذخیره فی محاسن اهل الجزیره .

(جلد های ۱ ، ۴ ؛ قاهره ، ۱۳۵۸/۱۹۳۹ - ۱۳۶۴/۱۹۴۵) .

ابن تغری بردی (متوفی ۸۷۴ هـ . ق = ۱۴۶۹ م) :

نجوم النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهره .

به تصحیح ولیم پوپر (۵ جلد بارکلی ، کالیفرنیا . ۱۹۰۹ - ۳۶) .

(Annales) , ed . W . Popper [' University of California Publications in Semitic Philology' Vols . II , III No . 1, IV Nos . 1-4, VI Nos . 1-5 , VII Nos . 1-4] (5 vols .; Berkeley, Calif . 1909 - 36)

Volume numbers refer to the series.

ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸ هـ . ق = ۱۳۲۷ م) :

معارج کتاب معارج الوصول الى معرفة ان اصول الدين وفروعه قد بينها- الرسول .

(قاهره ، ۱۳۲۳ هجری) .

ابن حجر (متوفی ۸۵۲ هـ . ق = ۱۴۴۹ م) .

در الدر الكامنة فی اعیان المائة الثامنة .

(۴ جلد ؛ حیدرآباد ۱۳۴۸ ، [۱۹۲۹] - [۱۹۳۱]) .

ابن حزم (متوفى ٤٥٦ هـ . ق = ١٠٦٤ م) :

جمهره جمهرة انساب العرب .

به تصحيح لاوى پرووانسال (قاهره ، ١٩٤٨) .

فصل كتاب الفصل فى الملل والامراء والنحل .

(قاهره ، ١٣١٧ [١٨٩٩] - ١٣٢١ [١٩٠٣]) .

ابن حنبل (متوفى ٢٤١ هـ . ق = ٨٥٥ م) :

مسند المسند .

به تصحيح احمد محمد شاکر (١٠ جلد ؛ قاهره ١٣٦٥ / ١٩٤٦ - ١٣٧١ /

١٩٥١) .

ابن الخطيب (متوفى ٧٧٦ هـ . ق = ١٣٧٤ م) :

احاطه الاحاطة فى اخبار قرناطه .

(٢ جلد ؛ قاهره ، ١٣١٩ / [١٩٠١]) .

رقم كتاب رقم الحل فى نظم الدول .

(تونس ، ١٣١٦ / [١٨٩٨]) .

لمحه اللمحة البدرية فى الدولة النصرية .

به تصحيح محب الدين الخطيب (قاهره ، ١٣٤٧ / [١٩٣٨]) .

ابن درستويه (متوفى ٣٤٧ هـ . ق = ٩٥٨ م) :

كتاب كتاب الكتاب .

به تصحيح شيخو (چاپ دوم ؛ بيروت ، ١٩٢٧) .

(Le guide des écrivains), ed . L . Cheikh
(2d ed . ; Beirut 1927).

ابن رشد (متوفى ٥٩٥ هـ . ق = ١١٩٧ م) :

تلخيص نفس تلخيص كتاب النفس .

به تصحيح ا. الاهوني (قاهره ، ١٩٥٠) .

ابن سعد (متوفى : ٢٣٠ هـ : ق = ٨٤٥ م) :

(Paraphrase du ' De anima ') . ed . A . el -

Ahwanî (Cairo 1950).

تفسير ما بعد الطبيعة تفسير ما بعد الطبيعة .

به تصحيح M. Bouyges ، ٣ جلد (بيروت ١٩٣٨-١٩٤٨)

(Grand Commentaire de la Metaphysique d'

Aristote) , ed . M . Bouyges [' Bibliotheca arabica

scholasticorum, série arabe' t. V - VII] (3 vols . ;

Beirut 1938 - 48) .

تهافت تهافت التهافت .

به تصحيح M. Bouyges (بيروت ، ١٩٣٠)

(Incohérence de l ' Incohérence) ed . M .

Bouyges [' Bibliotheca arabica scholasticorum .

série arabe' , t . III] (Beirut 1930).

ثلاث رسائل ثلاث رسائل .

به تصحيح M. J . Müller (مونيخ ، ١٨٥٩).

(Philosophie and Theologie) , ed . M . J .

Müller [' Königlich - Bayerische Akademie der

Wissenschaften ' Monumenta Saecularia' I . Classe

[No. 3 .] (München 1859) .

جامع ما بعد الطبيعة كتاب جامع ما بعد الطبيعة .

به تصحيح C. Rodriguez (مادرید ، ١٩١٩) .

(Compendio de Metafisica), ed. c. Rodriguez
(Madrid 1919).

فصل المقال والتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

به تصحيح L. Gauthier (چاپ سوم ، الجزيره ١٩٤٨).

(Traité décisif sur l'accord de la religion
et de la philosophie), ed. L. Gauthier, [' Biblio-
thèque arabe - française, 1] (3rd ed. . Alger 1948).

مناهج كتاب الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة و تعريف ما وقع فيها

بحسب التأويل من الشبهة المزيفه والبدع المضله .

در ثلاث رسائل صفحات ٢٧ - ١٢٨ .

نفس كتاب النفس .

(حيدرآباد ١٣٦٦/١٩٤٧) .

طبقات كتاب الطبقات الكبير .

به تصحيح ميتوخ و ديكران (٩ جلد ؛ ليدن ١٩٠٤ - ١٩٤٠) .

ابن سينا (متوفى ٤٢٨ هـ . ق = ١٠٣٧ م) :

اجرام في الاجرام العلويه .

در تسع رسائل ، صفحات ٣٩ - ٥٩ .

اشارات كتاب الاشارات والتنبيهات.

به تصحيح فوزه ليدن ، (١٨٩٢)

(Le livre de théormès et des avertisse-
ments), ed. J. Forget (Leyde 1892).

اقسام فی اقسام العلوم العقلیه .

در تسع رسائل ، صفحات ۱۰۴ - ۱۱۹

تسع رسائل تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات .

(قاهره ، ۱۳۲۶ / ۱۹۰۸)

حدود فی الحدود .

در تسع رسائل ، صفحات ۷۲ - ۱۰۲ .

سعاده رسالة فی السعادة والحجج العشره .

در مجموع رسائل الشیخ الرئيس ، شماره ۵ (حیدرآباد ، ۱۳۵۳ هجری) .

شفاء الشفاء .

نسخه خطی لیدن ، شماره ۱۴۴۵ . شماره ها تعیین کنندۀ تقسیمات کتاب

(جمله ، فن ، مقاله ، فصل) است . رجوع شود به : م . م . عنواتی ،

مؤلفات ابن سینا (کتابشناسی ابن سینا) (قاهره ۱۹۵۰) ص ۳۰ به بعد ، ص

۷۶ سطرهای ۱۴ - ۱۵ .

طبیعیات الطبیعیات من عیون الحکمة .

در تسع رسائل ، صفحات ۲ - ۳۸ .

قوی فی القوى الانسانیة وادراکاتها .

در تسع رسائل ، صفحات ۶۰ - ۷۰ .

نبوت فی اثبات النبوة وتأویل رموز هم .

در تسع رسائل ، صفحات ۱۲۰ - ۱۳۲ .

نجات النجات .

(قاهره ۱۳۳۱ / ۱۹۱۲) .

ابن طفیل (متوفی : ۵۸۱ ه . ق = ۱۱۸۵ م) :

حي رسالة حي بن يقظان في اسرار الحكمة الشرقية .

به تصحيح لئون غوتيه (بيروت ، ١٩٣٦)

(Roman philosophique) , ed . L. Gauthier

[' Institut d' études orientales de la Faculté des lettres d'Alger. [Publication], III (Beirut 1936).

ابن عربشاه (متوفى ٨٥٤ هـ . ق = ١٤٥٠ م) :

عجائب كتاب عجائب المقدور في اخبار تيمور .

به تصحيح غوليوس (ليدن ، ١٦٣٦) .

(Ahmedis Arabsiadae vitae & rerum gestarum Timuri, qui vulgo Tamerlanes dicitur, historia) , ed . Jacobus Golius (Lugduni Batavorum 1636).

ابن الفرات (متوفى ٨٠٨ هـ . ق = ١٤٠٥ م) :

تاريخ تاريخ الدول والملوك .

به تصحيح كوستي زوراياك ونجله عز الدين (٣ جلد؛ بيروت ١٩٣٦ - ١٩٤٢) .

(The History of Ibn al - Furât) , ed . Costi Zurayk and Nejla Izzedin [' American University of Beirut . Publications of the Faculty of Arts and Sciences. Oriental Series' Nos . 9 , 10 , 14 , 17] (3 vols.; Beirut 1936 - 42). Volume numbers refer to the series .

ابن القاضي (متوفى ١٠٢٥ هـ . ق = ١٦١٦ م) :

دره درة الحجال في غرة اسماء الرجال .

به تصحیح علوش (رباط ، ۱۹۳۴).

(Répertoire biographique), ed . I . S .
Allouche [' Institut des hautes - études marocai -
nes. Collection de textes arabes. Vol . IV] (Rabat
1934).

ابن میمون (متوفی ۶۰۱ هـ . ق = ۱۲۰۴) :

دلاله دلالة الحائرين .

به تصحیح مونک (تصحیح و تجدید نظر ایساخار ، اورشلیم ، سال ۵۶۹۱
عبری ، [۱۹۳۱]) .

(Sefer Moreh nevukhim) , ed . S . Munk(ed.
and revised by Issachar Joël, Jerusalem 5691 anno
Hebraico[193۱]).

(اخوان الصفا ظهور و شهرت در حدود ۵۵۰ هـ . ق = ۱۱۰۰ م):

رسائل رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء.

به تصحیح خیرالدین زرکلی (قاهره ، ۱۳۴۷ / ۱۹۲۸).

ادریسی ، الشریف (متوفی ۵۶۰ هـ . ق = ۱۱۶۶ م) :

نزهة [من] کتاب نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق .

به تصحیح عمری و سلسیتینو سکیا پارللی (رم ، ۱۸۸۳).

(L' Italia descritta nel 'Libro del re Rugg-
ero') , eds . M . Amari and C. Schiaparelli (Roma
1883).

ارسطو (متوفی ۳۲۲ ق م)

اثولوجیا کتاب اثولوجیا ارسطو طالیس .

به تصحیح Fr. Diterici (چاپ لایپزیک ۱۸۸۲)

(Die sogenannte Theologie des Aristoteles
ed . Fr. Dieterici (Leipzig 1882).

سیاسة کتاب السياسة فی تدابیر الرياسة .
(منسوب به ارسطو)

نسخه خطی بریتیش میوزیم . رجوع شود به :

C . Rieu Supplement to the Catalogue of the
Arabic Manuscripts in the British Museum [London
1894] 503 [No . 739]) .

شعر کتاب ارسطو طاليس فی الشعر .

J . Tkatsch Die arabische Übersetzung der:
Poetik des Aristoteles und die Grundlage der
Kritik des griechischen Textes (2 vols. ;Wien and
Leipzig 1928 - 32) I 220 - 82 .

منطق منطق ارسطو .

مصصح عبدالرحمن بدوی (۵ جلد ؛ قاهره ۱۹۴۸) .

۱ کفانی (ابن) (متوفی ۷۴۹ هـ . ق = ۱۳۴۸ م) :

ارشاد ارشاد القاصد الی اسنی المقاصد .

به تصحیح آ . شیرنگر ، در :

Two Works on Arabic Bibliography ['Bib-
liotheca Indica' Vol . VI [Fasciculus I] No . 21]
Calcutta 1849) 14 - 99 .

ایجی (متوفی ۷۵۶ هـ . ق = ۱۳۵۵ م) :

مواقف المواقف .

(۸ جلد ؛ قاهره ، ۱۳۲۵ / ۱۹۰۷) .

بغدادی ، ابن طاهر (متوفی ۴۲۹ هـ . ق = ۱۰۳۷ م) :

- اصول کتاب اصول الدین .
(قسطنطنیه ۱۳۴۶ / ۱۹۲۸)
- بکری ، ابو عبید (متوفی ۴۸۷ هـ . ق = ۱۰۹۴ م) :
- مسالك المسالك و الممالك .
(دروصف افریقای شمالی)، به تصحیح بارون دوسلان (چاپ دوم ، الجزیره . ۱۹۱۱)
- بلاذری (متوفی : ۲۷۹ هـ . ق = ۸۹۲ م) :
- فتوح کتاب فتوح البلدان .
به تصحیح دخویه (۱۸۶۶).
- (Liber expugnationis regionum) . ed . M .
J . de Goeje (Lugduni Batavorum 1866).
- بیرونی (متوفی ۴۴۰ هـ . ق = ۱۰۴۸ م) :
- آثار الآثار الباقیه .
به تصحیح زاخاو (لایپزیک ، ۱۸۷۸).
- (Chronologie orientalischer Völker) , ed.
Ed . Sachau (Leipzig 1878) .
- هند تاریخ الهند .
به تصحیح زاخاو (لندن ، ۱۸۸۷) .
- (Alberuni's India), ed. Ed.Sachau (London
1887).
- بیضاوی (متوفی در حدود ۷۱۶ هـ . ق = ۱۳۱۵ م) :
- انوار انوار التنزیل و اسرار التأویل .
(تفسیر قرآن) ، به تصحیح فلاشر (۲ جلد ، ۱۸۴۶ - ۱۸۴۸) .
- (Commentarius in Coranum) , ed . H . O .
Fleischer (2 vols . ; Lipsiae 1846 - 48) .

بیہقی (متوفی ۵۶۵ هـ . ق = ۱۱۶۹ م) :

تاریخ حکومت الاسلام .

به تصحيح محمد كرد علي (دمشق ۱۳۶۵ / ۱۹۴۶) .

تہانوی ، الفاروقی (متوفی حدود ۱۱۵۸ هـ . ق = ۱۷۴۵ م) :

کشاف کشاف اصطلاحات الفنون .

به تصحيح وجيه عبدالحق ومعاونان [کلکتہ ۱۸۵۳ - ۱۸۶۲] .

(A Dictionary of the Technical Terms...) ,
eds . M . Wajih Abdalhaqq et al . [' Bibliotheca
Indica ... published by the Asiatic Society of
Bengal . Old Series' , Vol . 17] ([Calcutta] 1853 -
62)

جاخط (متوفی ۲۵۵ هـ . ق = ۸۶۸ م) :

دلایل کتاب الدلائل والاعتبار علی الخلق والتدبیر .

(حلب ، ۱۳۴۶ / ۱۹۲۸) .

مجموع مجموع رسائل الجاحظ .

رسائل

به تصحيح پ . کراوس و محمد طه الحاجري (قاہرہ ، ۱۹۴۳) .

معاد رسالات المعاد والمعاش .

در مجموع رسائل ، صفحات ۱-۳۶ .

جرجانی (متوفی ۸۱۶ هـ . ق = ۱۴۱۳ م) :

تعريفات کتاب التعريفات .

(قاہرہ ، ۱۸۸۸) .

حاجی خلیفہ (متوفی ۱۰۶۷ هـ . ق = ۱۶۵۷ م)

کشف کشف الظنون .

به تصحیح فلوگل (۷ جلد ، لندن ۱۸۳۵ - ۱۸۵۸).

(Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum), ed. Gustavus Fluegel ['Oriental translation fund of Great Britain and Ireland ' , No . 42]
(7 vols . ; London 1835 - 58).

خوارزمی (دوران شهرت در حدود ۳۶۵ هـ . ق = ۹۷۵ م):

مفاتیح کتاب مفاتیح العلوم .

به تصحیح فان فلو تن (لیدن ، ۱۸۹۵) .

(Vocabula technica scientiarum) , ed. G .
Van Vloten (Lugduni - Batavorum 1895).

دهشقی ، جعفر بن علی (قرنهای ۸-۶ هـ . ق = ۱۲-۱۴ م) :

محاسن کتاب الاشارة الى محاسن التجارة .

([قاهره] ، ۱۳۱۸ / [۱۹۰۰]) .

زبیدی ، سیدمرتضی (متوفی ۱۲۰۵ هـ . ق = ۱۷۹۱ م) :

تاج تاج العروس .

(۱۰ جلد ؛ قاهره ۱۳۰۷ / [۱۸۸۹] - ۱۳۰۸ / [۱۸۹۰]) .

زینون شرح رسالات زینون الكبير اليوناني .

(حیدرآباد ، ۱۳۴۹ هجری) .

سبکی (متوفی ۷۷۳ هـ . ق = ۱۳۷۰ م) :

طبقات طبقات الشافعية الكبرى .

(۶ جلد ، قاهره [۱۳۲۳ / ۱۹۰۵ - ۱۳۲۴ / ۱۹۰۶]) .

سخاوی (متوفی ۹۰۲ هـ . ق = ۱۴۹۷ م):

ضوء الضوء الالامع لاهل القرن التاسع .

(۱۲ جلد ؛ قاهره ۱۳۵۳ / [۱۹۳۴] - ۱۳۵۵ / [۱۹۳۶]) .

اعلان الاعلان بالتوبيخ لمن ذم اهل التواريخ .

(دمشق ١٣٤٩ / [١٩٣٠]) .

(Damascus 1349 [1930] = MS Leiden (cf .
R. Dozy et al. op . cit. No . 746) = MS Berlin (cf .
W . Ahlwardt Verzeichnis der arabischen Hands-
chriften der königlichen Bibliothek zu Berlin
[Berlin 1887 - 99] No . 9364).

سعيد [بن سعيد] القرطبي (متوفى ٤٦٣ هـ . ق = ١٠٧٠ م) :

طبقات كتاب طبقات الامم .

به تصحيح ل . شيخو (بيروت ، ١٩١٢) .

سيوطي (متوفى ٩١١ هـ . ق = ١٥٠٥ م) :

حسن كتاب حسن المحاضرة في اخبار مصر والقاهرة .

(٢ جلد ؛ قاهره ١٢٩٩ / [١٨٨٢]) .

شهرستاني (متوفى ٥٤٨ هـ . ق = ١١٥٣ م) :

ملل كتاب الملل والنحل .

(درهامش الفصل ابن حزم ، ج ٥ ؛ قاهره ١٣١٧ / [١٨٩٩] - ١٣٢١ /

[١٩٠٣]) .

ملل الملل والنحل .

به تصحيح احمد فهمي محمد (٣ جلد ؛ قاهره ١٣٦٨ / ١٩٤٨ - ١٩٤٩) .

صفدي (متوفى ٧٦٥ هـ . ق = ١٣٦٣ م) :

فوات فوات الوفيات .

به تصحيح ريتر و ددريزك (٢ جلد ؛ قسطنطينيه ١٩٣١ - ١٩٤٩) .

(Biographische Lexicon), ed . H . Ritter and S . Dederling [' Bibliotheca Islamica ' , Bd. 6a , 6b] (2 vols . ; Constantinople 1931 - 49) .

صولی (متوفی ۳۳۶ هـ . ق = ۹۴۶ م) :

ادب ادب الکتاب .

به تصحیح محمد بهجة الاثری و محمود شکری آلوسی (قاهره ، ۱۳۴۱ / ۱۹۲۲) .

طبری (متوفی ۳۱۰ هـ . ق = ۹۲۳ م) :

اختلاف کتاب اختلاف الفقهاء .

به تصحیح ف . کرن (قاهره ، ۱۳۲۰ / ۱۹۰۲) .

تاریخ تاریخ الرسل والملوک .

به تصحیح دخویه و معاونان (۱۵ جلد ؛ لیدن ، ۱۸۷۹ - ۱۹۰۱) .

(Annales), ed . M. J. de Goeje et al. (15 vols . ; Lugduni Batavorum 1879 - 1901) .

تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن .

(۳۰ جلد ؛ قاهره [۱۳۲۱ / ۱۹۰۳]) .

طرطوشی (متوفی در حدود ۵۲۰ هـ . ق = ۱۱۲۶ م) :

سراج سراج الملوک .

(قاهره ، ۱۳۰۶ / [۱۸۸۸]) .

طوسی ، خواجه نصیرالدین (متوفی ۶۷۲ هـ . ق = ۱۲۷۳ م) :

تلخیص کتاب تلخیص المحصل .

در پانوشت محصل فخر رازی چاپ شده است .

غزالی (متوفی ۵۰۵ هـ . ق = ۱۱۱۱ م) :

احياء احياء علوم الدين.

(١٥ جلد؛ قاهره ١٣٥٦ / [١٩٣٧] - [١٣٥٧] / [١٩٣٨]).

تهافت تهافة الفلاسفة .

به تصحيح م. بويثر (بيروت ، ١٩٢٧) .

(Incohérence des Philosophes), ed . M .
Bouyges [' Bibliotheca arabica scholasticorum,
série arab, t . II] (Beirut 1927) .

مظنون كتاب المظنون الصغير .

صغير

درهامش الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاولائل ج ٢ (١٩٤٩/١٣٦٨)

صفحات ٨٩ - ٩٨ عبدالكريم بن ابراهيم الجيلاني .

فارابي (متوفى ٣٣٩ هـ . ق = ٩٥٠ م) :

احصاء احصاء العلوم .

(La statistique des sciences) به تصحيح عثمان امين (چاپ دوم ؛

قاهره ١٩٤٩) .

افلاطون فلسفة افلاطون .

به تصحيح روزنتال و والتسر (لندن ، ١٩٤٣) .

(De Platonis philosophia), ed . F . Rosenthal
and R . Walzer [' Corpus Platonium Medii Aevi ,
Plato Arabus' , v.2] (Londini 1943) .

تحصيل كتاب تحصيل السعادة .

(حيدرآباد ، ١٣٤٥ هجرى) .

تعليم رسالة في ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة .

تعلیقات التعلیقات . (Die Vorstudien zur Philosophie) در رسائل صفحات ۴۹-۵۰.

(حیدرآباد، ۱۳۴۶ هجری).

تنبیه کتاب التنبیه علی سبیل السعادة.

(حیدرآباد، ۱۳۴۶ هجری).

جمع کتاب الجمع ببن رأیی الحکیمین افلاطون الاهی و ارسطو طالیس .
در رسائل صفحات ۱ - ۳۴.

(Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles).

رسائل الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة .

به تصحیح فیردریخ دیتریچی (لیدن [۱۸۸۹]).

(Philosophische Abhandlungen), ed. Fr.

Dieterici (Leiden [1889]).

سیاسة کتاب السیاسة المدنیة.

(حیدرآباد، ۱۳۴۶ هجری).

عقل مقالة فی معانی العقل.

(Der Intellect), در رسائل صفحات ۳۹-۴۸.

علوم رسالة فی فضیلة العلوم والصناعات.

(چاپ دوم؛ حیدرآباد، ۱۳۶۷/۱۹۴۸).

مدینه کتاب آراء اهل المدینه الفاضلة .

به تصحیح عبدالوصیف محمدالکردی (چاپ دوم؛ قاهره، ۱۳۶۸/۱۹۴۸).

مله الملة الفاضلة.

نسخه خطی لیدن، رجوع شود به :

(R. Dozy et al. Catalogus codicum Orientalium
Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae
[Lugduni Batavorum 1851 - 77] No. 1931).

نوامیس تلخیص نوامیس افلاطون.

به تصحیح ف. گابریلی (لندن، ۱۹۵۲).

(Compendium Legum Platonis), ed. F. Gabrieli [' Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Arabus', v. 3] (Londinii 1952).

فخر رازی متوفی ۶۰۶ هـ . ق = ۱۲۰۹ م):

مباحث المباحث المشرقية.

(۴ جلد؛ حیدرآباد، ۱۹۲۴ - ۱۹۲۵).

محصل کتاب محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من الفلاسفة والمتکلمین.

(قاهره، ۱۳۲۳).

قفطی (ابن ال) (متوفی ۶۴۶ هـ . ق = ۱۲۴۸ م):

تاریخ تاریخ الحكماء .

به تصحیح آ. مولر و لپرت (لایپزیگ، ۱۹۰۳).

قلقشندی (متوفی ۸۲۱ هـ . ق = ۱۴۱۸ م):

صبح کتاب صبح الاعشی فی صناعة الانشاء .

(۱۴ جلد؛ قاهره ۱۳۳۱/۱۹۱۳ - ۱۳۳۸/۱۹۱۹).

کافیجی (متوفی ۸۷۹ هـ . ق = ۱۴۷۴ م):

مختصر المختصر فی علم التاريخ.

به تصحیح روزنتال در تاریخ تاریخنگاری اسلامی (لیدن، ۱۹۵۲ م)،

صفحات ۴۶۸ - ۵۰۱.

(Short Work on Historiography), ed. F. Rosenthal, in *A History of Muslim Historiography* (Leiden 1952) 468 – 501.

کندی (متوفی در حدود ۲۶۰ هـ . ق = ۸۷۳ م) :

حدود رسالات الکندی فی حدود الاشياء و رسومها .

در رسائل، صفحات ۱۶۳ – ۱۷۹.

رسائل کندی الفلسفیه.

به تصحیح محمد عبدالهادی ابوریده (قاہرہ ، ۱۳۶۹/۱۹۵۰).

لاوی، یهودا بن شموئیل (در قرن ششم هجری = دوازدهم میلادی می زیسته):

خزری کتاب الحجة والدلیل فی نصر الدین الذلیل.

به تصحیح هار تو یگ هیر شفلد (لایپزیگ ، ۱۸۸۷).

(Sefer ha-Kuzari, Das Buch al-Chazarî),

ed. Hartwig Hirschfeld (Leipzig 1887).

ماوردی (متوفی ۴۵۰ هـ . ق = ۱۰۵۸ م):

احکام کتاب الاحکام السلطانیة .

به تصحیح انجر (بن ، ۱۸۵۳).

(Constitutiones politicae), ed. Maximilian

Enger (Bonnae 1853).

مسکویه [ابن] (متوفی ۴۲۱ هـ . ق = ۱۰۳۰ م) :

تجارب تجارب الامم.

استنساخ از نسخه خطی کتابخانه ایا صوفیه در قسطنطنیه ، بامقدمه و تلخیصی

به وسیله کائتانی (لیدن و لندن ۱۹۰۹ - ۱۹۱۷).

(History). Reproduced in facsimile from MS at Constantinople in the Âyâ Sûfiyya Library, with a preface and summary by Leone Caetani

[' E.J.W. Gibb Memorial series', Vol. VII, 1, 5 - 6]
(Leiden and London 1909 - 17).

مسعودی (متوفی در حدود ۳۴۶ هـ . ق = ۹۵۶ م):

تنبيه التنبيه والاشراف .

به تصحيح عبدالله اسماعيل الصاوى (قاهره ، ۱۳۵۷ / ۱۹۳۸).

مروج مروج الذهب ومعادن الجوهر .

به تصحيح باربيه دومينار وپاوه دوکورتى (۹ جلد ؛ پاریس ، ۱۸۶۱-۱۹۱۷) .

(Les prairies d'or) , ed . C . Barbier de
Meynard and Pavet de Courteille (9 vols .; Paris
1861 - 1917).

مقرى (متوفى ۱۰۴۲ هـ . ق = ۱۶۳۲ م):

ازهار ازهار الرياض فى اخبار عياض .

(۳ جلد ؛ قاهره ۱۳۵۸ / ۱۹۳۹ - ۱۳۶۱ / ۱۹۴۲).

نفح نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب و ذکر وزیر هالسان الدين الخطيب .

جلدهاى ۱-۲ ، به تصحيح ر . دزى و معاونان (لیدن ، ۱۸۵۵ - ۱۸۶۱) ؛ جلد

هاى ۳-۴ (قاهره ۱۳۰۲-۱۳۰۵ هجرى) .

مقرىزى (متوفى ۸۴۶ هـ . ق = ۱۴۴۲ م):

خطط كتاب المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار .

به تصحيح گاستون وايت (قاهره ۱۹۱۱) .

ed . M . Gaston Weit ['Mémoire publié par
les membres de l' Instiut français d'archeologie
orientale du Caire', t . XXX' XXXIII, XLVI, XLIX,
LIII ...] (Cairo 1911).

ياقوت (متوفى ۶۲۶ هـ . ق = ۱۲۲۹ م):

ارشاد ارشاد الارب الى معرفة الاديب .

به تصحيح مارگوليوت (۷ جلد ؛ قاهره وليدن ۱۹۰۷ - ۱۹۲۷).

(Dictionary of Learned Men), ed . D . S .
Margoliouth [E J . W . Gibb Memorial series', Vol.
VI. 1-7] (7 vols.; Cairo and Leyden 1907 - 27).

نشریات ، دائرۃ المعارف و دیگر مراجع

- BIFAO** *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* (Cairo 1901—).
- BSOS** *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London 1917—).
- CEH** *The Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire*, eds. J. H. Clapham and Eileen Power (Cambridge [England] 1941—).
- CMH** *The Cambridge Medieval History*, eds. H. M. Gwatkin *et al.* (8 vols.; Cambridge, England 1924-36).
- EI** *The Encyclopedia of Islam*, eds. M. Th. Houtsma *et al.* (4 vols.; Leyden 1913-34).
- EI(S)** *Ibid. Supplement* (Leiden 1938).
- ERE** *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings (12 vols.; New York 1908-22).
- GAL** Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur* (2 vols.; Weimar 1898-1902). The pagination of this edition is reproduced in the text of *GAL(S)* (below) and on the margin of *GAL(S²)* (below). General references to *GAL* are intended to cover this original edition as well as the supplements.
- GAL(S)** *Ibid. Supplementbände* (3 vols.; Leiden 1937-42).
- GAL(S²)** *Ibid. Zweite den Supplementbänden angepasste Auflage* (2 vols.; Leiden 1943-49).
- IC** *Islamic Culture* (Hayderabad, Deccan 1927—).
- IHS** George Sarton *Introduction to the History of Science* ['Carnegie Institution of Washington', Publication No. 376] (3 vols.; Baltimore 1927-48).

- JA* *Journal asiatique* (Paris 1822——). Capital Roman numerals refer to the number of the series; lower-case Roman numerals to the volumes within the series.
- JRAS* *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (London 1834——).
- OLZ* *Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin [1898–1908]; Leipzig [1909]——).
- REI* *Revue des études islamiques* (Paris 1927——).
- RHES* *Revue d'histoire économique et sociale* (Paris 1908——).
- RSO* *Rivista degli studi orientali* (Roma 1907——).
- WZKM* *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (Wien 1887——).

ASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc. No. 226244
Dated 7.3.83

DATE LABEL

$$\begin{array}{r} 60 \\ 111 \overline{) 6660} \\ \underline{111} \\ 5550 \\ \underline{555} \\ 5000 \\ \underline{500} \\ 4500 \\ \underline{450} \\ 4050 \\ \underline{405} \\ 3600 \\ \underline{360} \\ 3240 \\ \underline{324} \\ 2880 \\ \underline{288} \\ 2520 \\ \underline{252} \\ 2160 \\ \underline{216} \\ 1800 \\ \underline{180} \\ 1440 \\ \underline{144} \\ 1080 \\ \underline{108} \\ 720 \\ \underline{72} \\ 600 \\ \underline{60} \\ 540 \\ \underline{54} \\ 480 \\ \underline{48} \\ 420 \\ \underline{42} \\ 360 \\ \underline{36} \\ 300 \\ \underline{30} \\ 240 \\ \underline{24} \\ 180 \\ \underline{18} \\ 120 \\ \underline{12} \\ 80 \\ \underline{8} \\ 72 \\ \underline{72} \\ 0 \end{array}$$

This is an authorized Persian translation of
IBN KHALDUN'S PHILOSOPHY OF HISTORY
by Muhsin Mahdi.
Copyright 1957 by George Allen & Unwin Ltd. ,
London, England.

Copyright, 1973, by B. T. N. K.
Printed by Bahman Press. Inc.
Tehran, Iran.

Philosophy and Ethics Series

IBN KHALDÛN'S
Philosophy of History

by

Muhsin Mahdi

translated into Persian

by

Majîd Mas'ûdî



Tehran , 1980

DATE LABEL

151
111
40

$$\sqrt[5]{11111}$$

انتشارات
بنگاه ترجمه و نشر کتاب
مجموعه فلسفی

پنج رساله افلاطون
زنده بیدار
جمهور افلاطون
چهار رساله افلاطون
عیش پیری و راز دوستی
فن شعر
رساله در باره آزادی
کلیات زیباشناسی
گیتا
اوپه نیشدها
علم ما به عالم خارج
پاسخ به ایوب
مکالمات کنفوسیوس
فلسفه تاریخ ابن خلدون

در این کتاب مؤلف پس از بحث کافی راجع به تحصیلات
مقدماتی و عالی و حیات اجتماعی و سیاسی و علمی ابن خلدون ،
عقاید متین و مورد توجه این دانشمند بزرگ و گرانمایه را در
باره فلسفه تاریخ مبسوطاً تجزیه و تحلیل نموده و نظر او را در
زمینه نقش اجتماعی فلسفه و تاریخ در همه جوامع عموماً ، و در
جامعه اسلامی خصوصاً ، تشریح کرده است .

این اثر تحقیقی دارای مطالب و نظریه‌های نوین و
ابتکاری است که نگارنده با مراجعه به مدارك و منابع و مآخذ
مهم و معتبر فلسفی و علمی و تاریخی و بالاخره نشریات و
دائرةالمعارفها ، در گردآوری و تصنیف آنها سعی و کوشش
فراوانی بکار برده است و همه طبقات ، بویژه پژوهندگان میتوانند
از مضامین و مباحث عمیق و جالب آن بهره‌مند گردند .



کتابخانه ملی و اسناد ایران